DIE ANSCHAUUNG AUGUSTINS ÜBER CHRISTI PERSON UND WERK: UNTER...

Otto Scheel




REGENTS OF THE UNIVERSITY OF MINNESOTA

Die

Anschauung Augustins über Christi Person und Werk.

Die

Anschauung Augustins

über

Christi Person und Werk.

Unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung

dargestellt und beurteilt

von

Lic. theol. Otto Scheel
Privat-Dozent an der Universität Kiel.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1901.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Meiner Mutter.

Vorwort.

In der vorliegenden Arbeit veröffentliche ich die Resultate, zu denen mich meine Studien über die Christologie Augustins geführt haben. Aus den Arbeiten für die Promotion in der theologischen Fakultät ist diese Monographie erwachsen. Herrn Konsistorialrat Prof. D. Dr. v. SCHUBERT, dem ich die Anregung zu dieser Untersuchung wie überhaupt zu einer Durchforschung der Quellen für die dogmengeschichtliche Entwicklung des 4ten Jahrhunderts verdanke, spreche ich auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aus.

Es ist meine Absicht gewesen, möglichst vollständig und erschöpfend die Christologie Augustins zu behandeln und sie im Zusammenhang seiner eigenen sowohl wie der vorangegangenen Entwicklung zu verstehen. Ich hoffe, dass mir nichts Wichtiges aus den Schriften Augustins oder der umfangreichen Litteratur über Augustin entgangen ist. Dass ich bei einer rein historischen Betrachtungsweise nicht stehen geblieben bin, sie vielmehr durch eine dogmatische ergänzt habe, erklärt sich aus den in der Einleitung entwickelten Grundsätzen. Zu einem unangemessenen und ungerechten Urteil über Augustin glaube ich dadurch nicht verleitet worden zu sein.

Wenn ich, der von Prof. D. LOOFS in der R.E.[3] Bd II gegebenen Skizze über Augustin folgend, die Abhängigkeit Augustins vom Neuplatonismus und der griechischen Fragestellung stärker betone als bisher geschehen ist, im besonderen aber von der griechischen Konstruktion der Soterologie überzeugt bin, andererseits die Originalität der von Augustin entwickelten Gedanken nicht in dem herkömmlichen Umfang anerkennen kann, so hoffe ich, mein Urteil durch die Untersuchung selbst ausreichend begründet zu haben. Nach Abschluss dieser Arbeit ist eine Monographie erschienen, die mich in meinem Urteil über die Originalität Augustins bestärkt hat.

Ich denke an die in den „Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche“ erschienenen „Tyconius-Studien“ von TRAUGOTT HAHN, die eine weitgehende Abhängigkeit Augustins von dem bisher fast der Vergessenheit anheim gefallenen Donatisten Tyconius in nicht direkt christologischen Fragen wahrscheinlich machen. Auch der während der Drucklegung meiner Arbeit im 8ten Bande der R.E.[3] von LOOFS erschienene Artikel über Hilarius ist geeignet, die Richtigkeit meiner Darstellung zu bestätigen, die mir allerdings auf grund des aus den Quellen gewonnenen Materials gewiss ist. Wenn Marius Victorinus als Lehrer Augustins wird gelten müssen, sofern die neuplatonische Bestimmtheit der augustinischen Gedankenwelt in betracht kommt, wenn man auf Tyconius wird zurückgehen müssen, sobald der Kirchen- und Sakramentsbegriff Augustins zu entwickeln ist, so ist es Ambrosius gewesen, der die Gedanken ausgesprochen hat, die wir in der Christologie Augustins wiederfinden. Die Christologie des Tyconius bietet so gut wie nichts zum Verständnis der augustinischen Christologie. Auf die Christologie des Fulgentius v. Ruspe konnte ich mich, wenn ich nicht den Rahmen der Arbeit überschreiten wollte, nicht speziell einlassen. Wohl aber sind beider Christologieen interessant und wertvoll, wenn es gilt, die Frage zu beantworten, wie man vom 4ten bis zum beginnenden 6ten Jahrhundert, also vor dem Konzil von 553, sich im Abendland zur Menschheit Jesu gestellt hat. Wenn auch der Aufriss der dogmengeschichtlichen Entwicklung, den HARNACK gegeben hat, in den grossen Hauptzügen wohl als richtig wird bestehen bleiben, so wird doch eine eingehende Durchforschung zumal der abendländischen Quellen einzelne Züge im Gesamtbild verschieben. Stoff für grössere und kleinere dogmengeschichtliche Monographieen ist in weiterem Umfang vorhanden, als man zunächst vermuten möchte.

Eine Anzahl von Druckfehlern ist leider stehen geblieben, besonders auf den ersten Bogen, die schneller gedruckt worden sind als die späteren. Ich verzeichne sie, soweit sie erheblich sind oder den Sinn stören.

Kiel, im März 1901.

Otto Scheel.

Inhaltsverzeichnis.

Corrigenda.

p.	9,	Anm. 4	lies	de be. vit.	statt c. Acad.
„	16,	Zeile 12 v. ob.	lies	„Menschheit nicht“	statt „Menschheit“
„	17,	„ 8 „ „	„	der	„ die
„	24,	„ 10 „ „	„	oportere	„ oporteri
„	„	„ 12 „ „	„	demonstraturam	„ demonstraturum
„	25,	„ 5 „ „	„	consuleretur	„ consularetur
„	29,	„ 19 „ „	„	exterminabili	„ exterminabilae
„	34,	„ 9 „ unt.	„	summe	„ summa.
„	„	„ 4 „ „	„	qua	„ quo
„	„	„ 2 „ „	„	conspicere	„ conspicare
„	47,	Anm. 7	„	III	„ VI
„	52,	Zeile 5 „ „	„	recipieren	„ repicieren
„	56,	Anm. 10	„	de gen. **adv. Man.**	„ de gen. **ad litt.**
„	58,	„ 5	„	III 157	„ III 154
„	„	„ 7	„	I 1328	„ I 1324
„	68,	„ 1	„	III 129	„ III 127
„	73,	„ 3	„	168	„ 138
„	122,	Zeile 17 „ „	„	durchbrochen	„ durchbrechen
„	140,	„ 5 „ „	„	potentior	„ potantior
„	187,	„ 9 „ „	„	cur	„ cui
„	263,	„ 9 „ „	„	die Soteriologie	„ die Soterologie
„	389,	„ 3 „ ob.	„	wesentlich	„ wentlich.

Einleitung.

Es könnte fast überflüssig erscheinen, heute der Christologie Augustins eine besondere Monographie zu widmen, nachdem die letzten zwei Jahrzehnte besonders auf evangelischer Seite grössere und kleinere Untersuchungen und Darstellungen der Gedankenwelt Augustins in reichlichem Masse geboten haben und kaum eine Frage unberücksichtigt gelassen ist. Speciell unser Thema hat wenigstens teilweise in der Dissertation Kühners über die Anschauung Augustins von der Erlösungsbedeutung Christi[1]) eine monographische Bearbeitung erfahren, deren Resultaten eine zustimmende Beurteilung geworden ist[2]). Dazu kommen die Ausführungen bei Reuter[3]) und Dorner[4]), sowie die Darstellungen der Dogmengeschichten von Harnack, Seeberg und Loofs und die über die Zeit von Augustins Uebersiedelung nach Cassisiacum bis zu seinem ersten Bischofsjahre orientierende Skizze von Loofs in der dritten Auflage der Realencyklopädie von Hauck[5]).

Die Berechtigung einer erneuten Untersuchung ist man nun vielfach geneigt durch eine Kritik der bisher erschienenen Litteratur über die betreffende Frage zu erweisen. Aber solche Urteile, die naturgemäss nur summarisch sein können und durchaus allgemeiner Art sind, haben keinen wissenschaftlichen Wert, da sie gefällt sind, ohne dass die Position aufgedeckt werden könnte, die zu dem Urteil geführt hat, und das Material beigebracht werden könnte, welches dem Urteil Berechtigung giebt. Ueber die Zuverlässigkeit der bisher erschienenen Untersuchungen kann nur die Detailarbeit selbst entscheiden. Man wird darum von der mehrfach befolgten Methode, eine summarische Uebersicht über die bisher erschienene Litteratur

[1]) Kühner, Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg 1890. [2]) Theol. Jahresbericht X 144. [3]) H. Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887. [4]) A. Dorner, Augustinus. Berlin 1873. [5]) R.E.[3] Bd II 257 ff. Leipzig 1897.

zu geben, besser Abstand nehmen und den Erweis der Berechtigung einer erneuten Untersuchung der Arbeit selbst überlassen. Dagegen ist es zweckmässig, ehe zur Behandlung der eigentlichen Frage geschritten wird, ein Wort über die Begrenzung des Themas und die Gliederung des Stoffs zu sagen.

§ 1. **Begrenzung des Themas.**

Wenn man sich die Aufgabe stellt, über die Christologie zu handeln, so scheint der Weg, der einzuschlagen ist, deutlich vorgezeichnet zu sein. Und doch ist dem nicht so. Der Aufriss, den Thomasius[1] und Kühner geben, zeigt, dass man über die Christologie handeln kann, ohne sofort an die eigentliche Aufgabe heranzutreten. Beide haben Voraussetzungen der Christologie vorausgeschickt. Thomasius giebt eine Darstellung der einzelnen, der Christologie vorangehenden loci der Dogmatik. Er mag dazu berechtigt sein, weil er zugeich eine Dogmatik zu geben beabsichtigt. Wenn aber Kühner ebenfalls in seiner Monographie diesen Weg einschlägt und in aller Kürze unter den „Voraussetzungen der Erlösungslehre“ Augustins Auffassung von Gott, von der Sünde und dem menschlichen Elend und vom göttlichen Heil vorausschickt, so dürfte dieser Weg wenig empfehlenswert sein. Denn diese kurzen Erörterungen können im Rahmen einer besonderen Monographie nicht als eigene Untersuchung geltend gemacht werden, weder erschöpfend noch vollständig sein; sie können nur das wiedergeben, was andere bereits gefunden und vielleicht besser dargestellt haben. Aus methodischen Gründen verbietet sich darum eine Behandlung der Fragen, die mit der eigentlichen Aufgabe nicht unmittelbar zusammenhängen. Es ergiebt sich demnach zunächst eine Ablehnung alles dessen, was man unter Voraussetzungen der Christologie Augustins zusammenfassen könnte.

Aber auch innerhalb des Themas selbst sind noch Beschränkungen erforderlich. Man hat bei Augustin von einem Christus der Sakramente gesprochen im Gegensatz zu dem Heilsmittler Christus, dem Mensch gewordenen Gottessohn. Auf diese Sakramentenchristologie soll die Untersuchung nicht ausgedehnt werden. Sie soll sich lediglich beschränken auf die Christologie, welche die Person und das Werk des Gottmenschen zum Inhalt hat. Auch davon ist abzusehen, wie das Erlösungswerk im Einzelnen von dem einzelnen Menschen angeeignet wird. Diese namentlich der katho-

[1]) Thomasius, Christi Person und Werk. 3te Aufl.

lischen Dogmatik eigentümliche Frage würde ein Eingehen auf das Wirken der Kirche, den Glauben und die Busse nötig machen. Freilich wird man nicht umhin können, die Frage aufzuwerfen, ob Augustin durchaus sich in den Bahnen der katholischen Fragestellung bewegt oder von der christlichen Heilserfahrung aus Person und Werk des Erlösers versteht, Erlösungsthat und Aneignung derselben unlöslich, weil psychologisch, miteinander verbindet. Aber das Verhältnis seiner Christologie zu seiner Anschauung von den Sakramenten, der Kirche und dem Glauben soll nicht im besonderen untersucht werden.

Damit ist aber noch keine vollständige Umgrenzung der Aufgabe gegeben. Will man die Gedanken eines Mannes, der in der Geschichte eine Bedeutung gewonnen hat, zur Darstellung bringen, so genügt es nicht, die für den einzelnen Fall in Betracht kommenden Aeusserungen wiederzugeben und das Zerstreute nach bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen. Das wäre nicht viel mehr als Statistik, die noch nicht in das Grundwesen selbst einzudringen vermag. In der Breite erkennt man nicht die Besonderheiten, in der Fülle der Anschauungen nicht die Stärke und die Eigenheiten, in der Isolierung nicht das Uebernommene und das Eigentümliche. Es kann die Aufgabe sich nicht darin erschöpfen, möglichst alle Gedanken zusammenzusuchen und diese nun in ein mehr oder weniger kompliziertes Schema zu bringen. Es ist dies freilich ein gerade von Theologen vielfach betretener Weg. Man hat die gesamte Auffassung eines Mannes zu bringen gemeint, indem man alle seine Aeusserungen mit mehr oder weniger grosser Mühe in eine künstliche Einheit brachte; man gewinnt aber dann nur ein solch eindrucksloses Bild, wie die biblische Theologie es einst von Paulus gegeben hat. Vielmehr hat man bei aller Akribie im einzelnen doch rückwärts schauend zu vereinfachen und die grossen Grundgedanken herauszustellen, die jeder bedeutenden Persönlichkeit eigen sind. Fehlt es aber an solchen treibenden Grundmotiven, oder sind sie nur mühsam aufzudecken, kommt es über der Vielheit nicht zur Einheit, so hat man zugleich einen zuverlässigen Massstab zur Beurteilung der Bedeutung des Mannes. Wir haben darum in gleicher Weise Rücksicht zu nehmen sowohl auf die zeitgeschichtliche Stellung Augustins als auf die ihn bewegenden Grundmotive. Um die dogmengeschichtliche Stellung seiner Christologie zu beurteilen, ist es erforderlich, sie in den Rahmen der Zeitgeschichte hineinzustellen und die Frage zu untersuchen, ob Augustin etwas Originelles geboten hat, welches ihn über seine Vor-

gänger emporhebt oder ob er nur reproduziert hat, was andere vor ihm ausgesprochen haben. Es erhellt, dass namentlich sein Verhältnis zu seinem Mailänder Lehrer Ambrosius in Erwägung zu ziehen ist, dessen er oft und mit grosser Dankbarkeit gedenkt, dessen fides et purissimus in Scripturis sensus ne inimicus quidem teste Pelagio ausus est reprehendere [1]), auf den Augustin sich beruft, wenn es gilt, die Pelagianer zurückzuweisen, den er zitiert, wenn es sich um das richtige Verständnis des alten Testamentes und um theologische und christologische Fragen handelt. Dass Augustin durch Ambrosius befähigt wurde, die von den Manichäern gegen das alte Testament erhobenen Vorwürfe zu entkräften, wissen wir aus den Konfessionen. Dass der Einfluss des Ambrosius nicht sollte tiefer gegangen sein, ist unwahrscheinlich, und der Versuch ist berechtigt zu erforschen, ob auch in den eigentlichen christologischen Aufstellungen Augustin von Ambrosius entscheidende Anregungen empfangen hat. Dass man aber hierbei nicht stehen bleiben kann, liegt auf der Hand. Sowohl sein Verhältnis zum Abendland wie zum Morgenland und zum griechischen Verständnis des Christentums ist ins Auge zu fassen. So führt eine Untersuchung der Christologie Augustins von selbst auf eine Untersuchung der dogmengeschichtlichen Stellung und Bedeutung seiner Christologie.

Es ist aber ebenfalls eine Berücksichtigung seiner eigenen geistigen Entwicklung erforderlich. Die Dogmengeschichten können ihrer Aufgabe entsprechend, hierauf nicht besonders eingehen. Für sie kommt ja in erster Linie die Gesamtentwicklung und die Darstellung dieser Entwicklung im grossen Ganzen in Betracht. Den eigentlichen Werdegang eines Theologen im einzelnen zu verfolgen liegt ihnen nicht ob. Anders verhält es sich, wenn man monographisch die Theologie eines Mannes oder Ausschnitte aus seiner Theologie darzustellen unternimmt. Es dürfte auch heute die Notwendigkeit einer umfassenden Verwertung aller Schriften Augustins, auch der nicht direkt kirchlich-theologischen Erstlingsschriften, anerkannt sein. Harnack weist darauf hin [2]), dass sich

---

[1]) X 1052. Zitiert wird nach Migne, Patrol. cursus. series latina 32 ff. Die lateinischen Ziffern bezeichnen die Bandzahl der Augustins Schriften enthaltenden Bände. I = MSL 32; II = 33; III = 34 + 35; IV = 36 + 37; V = 38 + 39; VI = 40; VII = 41; VIII = 42; IX = 43; X = 44 + 45; XI = 46. Die Konfessionen werden nach der editio Raumer zitiert; das Euchiridion nach Krabinger. [2]) Harnack, Dogmengeschichte. Bd III[3] p 88 Anm. 1.

die Grundlagen der religiösen Eigenart Augustins am besten an den Schriften studieren lassen, die am wenigsten gelesen würden, nämlich an den Traktaten und Briefen, die er gleich nach seiner Bekehrung geschrieben habe und in welchen er noch nicht kirchlich dogmatisch interessiert sei, sondern ganz der Aufgabe lebe, sich in der Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus die neue religionsgeschichtliche Betrachtung und innere Erfahrung deutlich zu machen, auf welcher er endlich Ruhe gefunden habe. Loofs hat es sodann unternommen, eine Skizze der theologischen Gedankenwelt Augustins bis zum Eintritt ins Bischofsamt zu geben, nicht von einem lediglich biographisch-antiquarischen Interesse geleitet, sondern um zu zeigen, in welchen grossen Zusammenhang Augustin seine Ausführungen gestellt habe[1]). Eine solche entwicklungsgeschichtliche Darstellung fordert bereits die Thatsache, dass Augustin abgesehen von den verschiedenen Epochen seiner äusseren Lebenslage erst allmählich zur Ausbildung seiner Gnadenlehre gekommen ist. Daraus folgt notwendig die Frage, ob diese Wandlung die Christologie Augustins beeinflusst hat. Sodann lässt sich wohl ohne eine Berücksichtigung der verschiedenen Entwicklungsstufen der ganze Augustin zur Darstellung bringen, wenn man sich in das Labyrinth der scheinbaren und wirklichen Widersprüche zu begeben getraut; aber wie finden wir den Massstab zur Beurteilung dessen, was genuin augustinisch ist, was ursprünglich ist, und was hinzugekommen? Diese Frage wird mit einiger Sicherheit nur dann gelöst, wenn man es versucht, den Werdegang des Mannes zu verfolgen, soweit dies auf grund der hinterlassenen Schriften, die ja gerade bei Augustin in einem selten reichen Masse vorhanden sind, möglich ist. So müssen die religiösen Motive, die den tiefsten Grund seiner Seele erfüllen, uns zum Bewusstsein kommen; es muss zur Anschauung gebracht werden, was er abgestossen hat, was er neu aufgenommen, und ob und wie er das Neue mit dem, was ihn ursprünglich bewegte, verbunden hat, ob das Neue das Alte überwand oder demselben angepasst wurde. Es ist darum nicht bloss eine rein formal methodologische Frage, die diese Behandlung des Stoffes erfordert. Sie soll uns zugleich in das Verständnis nicht bloss seiner Lehre, sondern auch der ihr zu grunde liegenden Religiosität einführen.

Schliesslich kommt eine dogmatische Aufgabe in Betracht. Wenn es zur rechten Würdigung Augustins notwendig ist, ihn zu

[1]) R.E.³ Bd II p. 270.

verstehen im Zusammenhange der Kirchen- und Kulturgeschichte seiner Zeit, im Zusammenhang der damals herrschenden Frömmigkeit und im Zusammenhang seines eigenen Lebens, so ist ebenso nötig die andere Aufgabe, das nun Ermittelte in das Licht zu stellen, das unsere Frömmigkeit erleuchtet, um die Nähe oder Ferne, den Wert oder Unwert dessen zu ermessen, was Augustin geboten hat. Die dogmengeschichtliche Beurteilung, so wesentlich sie ist, ist doch nicht ausreichend. Es bleibt daneben die dogmatische zu Recht bestehen. Wenn man auch vielfach geneigt ist, eine Methode, welche Grössen der Vergangenheit nach den Werten der Gegenwart messen will, abzulehnen, so ist eine solche abweisende Stellung nur dann berechtigt, sobald man auf grund eines bestimmten dogmatischen Massstabes die geschichtliche Stellung eines Mannes einseitig, unter Ignorierung ihrer geschichtlichen Bedingtheit, beurteilen will. Wenn aber die Arbeit der Gegenwart mehr leisten will, als bloss ein scientifisches Interesse befriedigen, wenn die logische Aufgabe der Kirche, Wahrung des intellektuellen Besitzes und Reinhaltung der Lehre, neben der ethisch-praktischen berechtigt ist, dann ist die dogmatische Beurteilung, d. h. die Beurteilung der Vergangenheit nach Werten der Gegenwart nicht bloss zu dulden, sondern zu fordern; sie wird auch unwillkürlich von einem jeden geübt. Auch kann der bleibende Wert und die bleibende Bedeutung eines Mannes nur begriffen werden, indem er den uns allgemein gültigen Massstäben unterstellt wird. Eine rein geschichtliche und eine dogmatische Beurteilung schliessen sich nicht aus, sie fordern sich vielmehr gegenseitig und dienen beide der Aufgabe, den Wert und die Bedeutung des zu untersuchenden Objektes herauszustellen. Ungerecht kann eine dogmatische Beurteilung nie werden, welche zugleich die Notwendigkeit der geschichtlichen anerkennt.

Den Kanon dieser dogmatischen Beurteilung aufzudecken, muss der späteren Ausführung überlassen bleiben. Es könnte freilich im Interesse einer möglichst grossen Klarheit angemessen erscheinen, in einem besonderen Paragraphen zusammenhängend die Gesichtspunkte zu entwickeln, nach denen sich die Beurteilung richtet. Hierdurch würde auch der eventuell mögliche Schein vermieden, als sei die Beurteilung eine zufällige. Ich unterlasse es aber doch, christologische Richtlinien zu geben, um nicht den Umfang der Arbeit übermässig zu erweitern. Gegen den Vorwurf der Zufälligkeit der Beurteilung muss der innere Zusammenhang, die Geschlossenheit und Folgerichtigkeit der in den beurteilenden Sätzen hervortretenden christologischen Anschauungen schützen.

§ 2. Gliederung des Stoffs.

Es war auf die Notwendigkeit hingewiesen, die Entwicklung Augustins ins Auge zu fassen. Das macht eine Fixierung der Perioden, denen sich der Stoff unterzuordnen hat, erforderlich. Wenn man den Anweisungen folgen will, die Augustin selbst uns in seinen Retraktationen gegeben hat, wären zwei Perioden zu konstatieren. Augustin hat seine Retraktationen in zwei Bücher zerlegt; im ersten Buch behandelt er die Schriften, die seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl vorangehen; im zweiten die späteren Schriften. Das ist zunächst eine rein äusserliche Einteilung, und es wird noch zu zeigen sein, dass diese vom Jahre 395 ausgehende[1]) Zweiteilung nicht gut durchführbar ist. Man wird aber doch mit Augustin das Jahr 395 als einen Hauptabschnitt in seinem Leben und theologischen Denken bezeichnen dürfen. Nun begann die Bischofslaufbahn, und das erste von ihm als Bischof geschriebene Werk zeigt sofort den Theologen, dessen Theologie der „Augustinismus" ist[2]). Die eigentliche Lernzeit ist abgeschlossen, und die Lehrzeit beginnt. In der erst in Afrika geschriebenen Schrift de libero arbitrio redet Augustin zum ersten Mal von der Erbsünde, aber noch im Sinne des Erbübels. Die hier niedergelegten Vorstellungen von der Gnade konnten die Pelagianer später ihm entgegenhalten. Doch ist, wie er selbst bekennt, die Lehre selbst ihm noch etwas Sekundäres und Nebensächliches[3]). Vollends scheinen Erwägungen über seine „Bekehrung" und Erinnerungen an dieselbe ihn nicht geleitet zu haben. Noch die Quaestiones 83 tragen die alte Lehre vor. Dagegen finden sich in der expos. quarund. quaest. ex epist. ad Rom. nebeneinander Gedanken der späteren Lebenszeit Augustins und der von der absoluten Gnade Gottes nichts wissenden ersten Zeit seines Lebens. In den divers. quaest. ad Simplicianum[4]) hat Augustin bereits die neue, aus dem Studium des Römerbriefes gewonnenen Erkenntnisse scharf und bewusst niedergelegt[5]).

Als einen weiteren Abschnitt in seinem Leben könnte man geneigt sein die Zeit seiner Bekehrung oder doch wenigstens den Zeitpunkt seiner Taufe Ostern 387 anzusetzen. Die Konfessionen scheinen dies zu fordern, namentlich wenn man sich vergegenwärtigt, wie Augustin vor und nach seiner „Bekehrung" über Christus ge-

---

[1]) cf. de praedest. 3 7. X 964. [2]) Loofs, a. a. O. p. 274. [3]) cf. Reuter, a. a. O. p. 6. [4]) VI 101 ff. [5]) cf. Reuter, a. a. O. p. 6.

dacht haben will. Aber die Konfessionen sind, rein historisch betrachtet, keine Quellenschrift. Sie sind 11 Jahre nach der Taufe geschrieben. Es ist anzunehmen, dass sich bereits dem Verfasser die Dinge unter einem bestimmten Gesichtswinkel darstellen. Nicht als hätte Augustin die Wahrheit absichtlich verschleiern wollen. Dazu war er zu aufrichtig. Tout le monde au contraire, est d'avis que le sincérité en est le plus grand mérite[1]). Aber es ist rein psychologisch begründet, dass sich ihm die wirklichen Verhältnisse verschieben mussten. Man kommt unwillkürlich dazu, die Motive die augenblicklich uns leiten und beseelen, in die Vergangenheit zu übertragen, und bereits als bewusst vorhanden vorauszusetzen, was höchstens in der Form einer unklaren, noch nicht zu gegenständlichem Bewusstsein gekommenen Stimmung vorhanden war. Unter dem Einflusse der Gegenwart und dem Einflusse dessen, was die Vergangenheit aus uns gemacht hat, verschiebt sich das Gesichtsfeld, sodass, wenn nicht ein schriftlich fixierter Niederschlag des vergangenen Lebens vorhanden ist, es unmöglich wird, ein getreues, in allen Punkten zuverlässiges Bild des verflossenen Lebens und der dies Leben ausfüllenden Motive und Stimmungen zu geben. Nichts ist konstanter im Empfindungsleben als der Wechsel, und falsche Projektionen sind unvermeidlich. Diese psychologische Thatsache verbietet es, die Konfessionen, wie dies von katholischer sowohl wie von evangelischer Seite aus geschieht, zu behandeln, als wären sie eine zuverlässige Quellenschrift; sie haben nur sekundären Charakter und sind nicht eine Urkunde. Freilich hätten wir für die ersten Jahre des zum Christentum bekehrten Augustin nur diese Bekenntnisse, dann allerdings dürften wir nur seine Angaben anzweifeln, sie zu bestreiten hätten wir kein Recht. Nun aber besitzen wir aus der ersten Zeit nach der Bekehrung eine beträchtliche Anzahl von Schriften, die uns gestatten, einen Einblick in das Leben und Empfinden des damaligen Augustin zu thun und von hier aus die Konfessionen zu kontrollieren. Aus diesen Schriften ergiebt sich aber die Gewissheit, dass die sogenannte Bekehrung für Augustin nicht ein entscheidendes Moment gewesen ist, dass vor allem mit der „Bekehrung" sein theologisches, oder wenn man will, sein philosophisches Denken keine durchgreifende Wandlung erfahren hat. Es soll hier keine Geschichte seiner Bekehrung gegeben, noch die innere Dialektik seines Gefühlslebens aufgedeckt werden von dem Augenblick an, als die Lektüre des

[1]) Boissier, La conversion de St. Augustin. Revue des deux mondes. 1888 1. Jan.

profanen Autors Cicero ihn zur Besinnung auf sich selbst brachte bis zu dem Zeitpunkt, da er Ruhe fand in einer doctrine précise et définitive[1]). Es kommt hier nur darauf an hervorzuheben, dass wir mit der Bekehrung keinen durchaus neuen Wendepunkt in seinem Leben ansetzen dürfen, wie die Konfessionen es vermuten lassen. Vielmehr datiert, wie dies auch die Konfessionen durchblicken lassen, die Wendung von einem früheren Zeitpunkt her. Es ist die Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus, welche einen glühenden Enthusiasmus, ein incredibile incendium in ihm entzündete[2]). Wenn er in den Soliloquien das als das letzte Ziel hinstellt: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? nihil omnino, im Neuplatonismus hatte er es erreicht. Dieser hatte ihn gelehrt, in sich selbst einzukehren, und hatte ihm das Wesen Gottes enthüllt. Hier war er Gottes „gewiss“ geworden[3]). Dass Augustin in den Konfessionen nicht zu viel gesagt hat, zeigen die Schriften dieser Zeit. Sic exarsi ut omnes illas vellem rumpere anchoras[4]). Ja, in den Konfessionen hat sich bereits das Bild verschoben. Hier ist es die „Bekehrung“, die in Augustin den Wunsch aufkommen lässt und den Entschluss zeitigt, in die Stille des Privatlebens sich zurückzuziehen. Gegenüber den Notizen, die sich in den unmittelbar nach der Bekehrung geschriebenen Schriften finden, lässt sich diese Darstellung nicht aufrecht erhalten. Der Wunsch nach philosophischer Musse[5]) war ihm gekommen auf grund der neuen Begeisterung. Durch die „Bekehrung“ ist Augustins religiöse Gedankenwelt nicht beeinflusst worden. Que manquait-il, sagt Boissier mit Recht, pour que la conversion fût complète? Le coeur était gagné depuis longtemps, l'esprit venait de capituler; seule la chaire résistait encore[6]). Für sein sittliches Leben ist seine Bekehrung von Bedeutung gewesen; es war eine Bekehrung zum Mönchtum. Aber ein neues Motiv ist ihm nicht aufgegangen[7]). Nur so ist es auch verständlich, dass Augustin in seinen ersten Schriften wohl von dem Eindruck des Neuplatonismus auf ihn berichtet, dagegen von der in den Konfessionen als ihr Höhepunkt dargestellten Bekehrung vollständig schweigt und in einem auftretenden Brustleiden den äusseren Anlass findet, seinem bisherigen Berufe zu entsagen. Als philosophischer sapiens lebt er mit seinen Schülern in Cassisiacum, sucht die Wahrheit und hofft sie mit Hilfe der Philosophie zu gewinnen. Wir sind demnach weder berechtigt, die Konfessionen als Quellenschrift zur

---

[1]) Boissier, a. a. O. p. 45. [2]) I 921 c. Acad. 22$_5$. [3]) cf. Loofs a. a. O. p. 266. Conf. 7$_{20}$. [4]) I 961 c. Acad. [5]) I 907 c. Acad. [6]) Boissier a. a. O. p. 57. [7]) cf. Loofs a. a. O.

Eruierung der Gedanken Augustins über Christus nach seiner „Bekehrung“ zu verwerten, noch überhaupt die Bekehrung als ein neues bestimmendes Moment für sein inneres Leben anzunehmen. Die christologischen Gedanken des Augustin vor 395 dürfen wir nicht nur nicht aus den Konfessionen erheben, sondern müssen vielmehr sie nach den ursprünglichen Schriften korrigieren. Bedeutet aber die Bekehrung keinen wichtigen Abschnitt im Leben Augustins, so erhalten wir als eine weitere Epoche die Zeit von der Hinwendung zum Neuplatonismus bis zum Jahre 395.

Es erhebt sich aber nun die Frage, ob diese Zeit als eine einheitliche zu betrachten ist, wie es Augustin in seinen Retraktationen gethan hat. Aeusserlich ist das jedenfalls nicht der Fall, denn mit dem Jahre 391 sehen wir Augustin in die klerikale Laufbahn eintreten. Man hat es darum auch versucht, die Zeit bis 395 in verschiedene Perioden zu zerlegen. Nourisson betrachtet Augustin als Néoplatonicien, chrétien und théologien[1]). Die Zeit von 386—395 wird dem entsprechend in folgende Abschnitte geteilt: 1) 386—387; 2) 387—390; 3) 390—395. Nun ist es gewiss richtig, dass die allerersten von der „Bekehrung“ bis zur Taufe geschriebenen Schriften einen besonderen Charakter tragen, und dass Augustin in den folgenden Schriften bereits weniger philosophisch erscheint[2]). Aber es ist doch letztlich eine äusserliche Betrachtung, bereits vom Jahre 387 an den „Christen“ Augustin ins Auge zu fassen. Ein prinzipieller Unterschied besteht zwischen den Schriften vor und nach der Taufe nicht; der Gedankengehalt ist noch ganz derselbe. Wir können darum diese Schriften trotz ihres abweichenden Charakters doch zusammen behandeln. Ein wirklicher, aus inhaltlichen Differenzen sich ergebender Einschnitt ist erst mit dem Jahre 391 zu machen, dem Jahre also, in dem er Presbyter wurde[3]). Freilich ist er noch stark vom antimanichäischen Interesse bestimmt. Aber es beginnen seine antidonatistischen Bemühungen. Dazu kommt, was viel wichtiger für seine innere Vertiefung ist, die Uebernahme von Predigten und die Beschäftigung mit der Exegese der heiligen Schrift. So tragen die Schriften dieser Zeit einen mehr biblischen Charakter, unterscheiden sich aber von denen der Folgezeit dadurch, dass das liberum arbitrium noch festgehalten wird und die Menschheit noch keine unterschiedslose massa perditionis ist. Es sind demnach die Jahre von 391—395 als ein besonderes Ganzes ins Auge zu fassen.

[1]) Nourisson, La philosophie de St. Augustin. Paris 1866.
[2]) cf. Nourisson a. a. O. I 37. [3]) cf. Loofs, a. a. O. p. 274.

Somit haben sich 3 Hauptepochen ergeben: 1) die Zeit bis 391; 2) die Presbyterzeit von 391—395 und endlich 3) die Bischofszeit von 395 bis zum Tode Augustins. Die Predigten und erbaulichen Schriften Augustins aus dieser letzten Periode für sich besonders zu behandeln, würde zu unnötigen Wiederholungen führen und ein von den aus den übrigen Schriften gewonnenen Ergebnissen sonderlich abweichendes Resultat nicht erzielen. Augustin lässt es in den erbaulichen Schriften ebensowenig an der Darbietung dogmatischer Probleme fehlen, wie in den mehr systematischen Schriften an praktischen und paränetischen Ausführungen.

Für die Zeit vor der Zuwendung Augustins zum Neuplatonismus fehlt es uns an urkundlichem Quellenmaterial. Die einzige uns hier fliessende Quelle sind die Konfessionen, in denen Augustin andeutungsweise seine vor 385 geteilten Anschauungen über Christus niedergelegt hat. Wie weit sie den wirklich gehabten Vorstellungen entsprechen, und wie weit sie modifiziert sein mögen auf grund des Bestrebens Augustins, alles vor der Bekehrung zu den Stationen des Irrweges zu zählen[1]), lässt sich, da in den jener Zeit am nächsten stehenden Schriften seiner ersten schriftstellerischen Periode jeder Hinweis auf seine früheren christologischen Anschauungen fehlt und die Konfessionen selbst kaum über Andeutungen hinausgehen, nicht sagen. Doch dürfte, wenn man von Einzelheiten absieht, die auch in den Konfessionen nur gestreift werden, bei Erwägung der allgemeinen inneren Verfassung Augustins die Darstellung der Konfessionen im grossen und ganzen dem damaligen Thatbestande entsprechen. Wir senden darum der ersten Periode die aus den Konfessionen gewonnenen christologischen Anschauungen Augustins vor der Bekehrung zum Neuplatonismus voraus, indem wir zunächst die manichäische Zeit Augustins ins Auge fassen.

---

[1]) Loofs a. a. O. p. 266 cf. Conf. 7 $_{26}$.

I. Hauptteil.

Die christologischen Anschauungen Augustins, vor seiner Bekanntschaft mit dem Neuplatonismus.

§ 3. Die Christologie des Manichäers Augustin.

Augustin macht mehrfach in seinen Konfessionen das Geständnis, dass bei aller Begeisterung, welche die Philosophie in ihm entflammt habe, sie ihn doch nicht habe befriedigen können, da ihr der Name Christi fehle[1]). Denn ehe er zu Verstande kam, hatte er mit der Muttermilch den Namen Christi eingesogen et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum et expolitum et veredicum, non me totum rapiebat[2]). Der Augustin, der die Bekenntnisse schrieb, meint auch den Akademikern deswegen die Heilung seiner kranken Seele nicht anvertraut zu haben, weil sie den heilsamen Namen Christi nicht kannten[3]). Man wird aber den Wert dieses Bekenntnisses nicht überschätzen dürfen. Die Wärme des Tons ist gewiss auf den Augustin der Konfessionen zurückzuführen. Aber eine Stellungnahme zu Christo ist nur natürlich, wenn man bedenkt, dass Augustin eine christlich katholische Erziehung genossen hatte und dass jede religiöse Erscheinung, die christliche Einflüsse aufgenommen hat, so auch der Manichäismus, mit Christus sich abzufinden hatte. Wie weit man aber von einem persönlichen Eindruck Christi und von einem religiösen Verhältnis zu Christo, welches jene Bekenntnisse vorauszusetzen scheinen, wird sprechen dürfen, ist schwer zu sagen. Die unmittelbar nach der „Bekehrung" geschriebenen Schriften lassen nicht gerade erkennen, dass Augustin von der Gestalt Christi sonderlich tief ergriffen sei. Im Neuplatonismus hatte er „Gewiss-

---

[1]) Conf. 3 8. [2]) ib. [3]) Conf. 5 25.

heit“ gefunden[1]) und der Name Christi, der Name, ohne den ihm nichts gefallen konnte, wird in den ersten Schriften nicht ein Mal genannt. Nun zeigen aber auch die für die Zeit vor der Bekehrung geltenden christologischen Andeutungen der Konfessionen, wie dürftig sein Christusglaube noch war, wie wenig religiös und wie unpsychologisch seine Vorstellungen über Christus waren, der für die Zeit seiner manichäischen Irrfahrt weder als der historische Christus noch als der Logos-Christus, den er später bei den Platonikern fand, in Betracht kommt. Es sind im besten Fall Reminiszenzen des Kirchenglaubens, eingewebt in manichäische Spekulationen.

Auf seinen Zustand während der manichäischen Periode dürfte Augustin mit folgenden Worten anspielen: non sinebas me ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide qua credebam et esse te et esse incommubatilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et judicium tuum et in Christo filio tuo Domino nostro atque scripturis sanctis quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est. His itaque salvis atque inconcusse roboratis in animo meo quaerebam aestuans unde sit malum[2]). Es gehört dies Wort freilich der letzten Zeit dieser Periode an; doch wird man es nicht, wie auch geschieht, bereits in die neuplatonische Periode verlegen dürfen. Das verbietet die Augustin immer noch quälende Frage nach dem Ursprung des Bösen. Aus diesen Worten erhellt nun, dass Christus die via salutis sei; das würde dem entsprechen, was Augustin an anderer Stelle ebenfalls als seine während der manichäischen Zeit gehabte Vorstellung über Christus bekennt: porrectus ad nostram salutem[3]). Aber man kann Augustin hier nicht bereits jene Gedanken unterschieben, die er in den Konfessionen teilt, wenn er von Christus als der via salutis redet, von Christus als dem humilis, der den Stolz des Herzens bricht. Diese Fragen hat Augustin ja zufolge der Konfessionen erst mit seiner Bekehrung kennen gelernt. Jetzt dagegen bewegen ihn andere Probleme, die Beschaffenheit Gottes und der Ursprung des Bösen. Man muss darum die via salutis, als die er Christus bekennt, ganz allgemein dahin verstehen, dass Christus zum Heil erschienen sei, dass es sich, kurz gesagt, um Erlösung handele, ein Gedanke, der im Christentum, in der vergeistigten Naturreligion des Neuplatonismus und der dualistischen Weltreligion des Manichäismus in gleicher Weise ausgesprochen wurde.

---

[1]) Conf. 8 1. [2]) Conf. 7 11. [3]) Conf. 5 20.

In wiefern aber Christus die via salutis sei, darüber sagt Augustin nichts aus; es ist möglich, dass er dies als Lehrer der rechten Gnosis und Prediger der rechten Erkenntnis ist. Denn die einzelnen Vorstellungen, die Augustin über Christus damals hegte, bewegen sich im Gedankengange des Manichäismus. So entspricht auch die Andeutung, die er bezüglich seiner Vorstellung über Christus in jener Zeit giebt, seinem damaligen Gottesbegriff.

Seine Frömmigkeit hatte ihm nicht gestattet, Gott, den Guten, als den Schöpfer der bösen Natur anzunehmen. Er sah sich mit den Manichäern zu der Annahme zweier Substanzen genötigt, einer guten und einer bösen, die beide körperlich waren. Aus der guten körperlichen Masse nun, aus der feinen Lichtsubstanz ist der salvator noster unigenitus Dei tamquam de massa lucidissimae molis hervorgegangen (porrectus) oder emaniert[1]). Dass Augustin an eine wirkliche Emanation denkt und nicht bloss den Ausdruck giebt, dürfte sich daraus ergeben, dass er die Gottheit als die massa lucidissima auffasst. Der salvator ist demnach ein Gott zweiter Ordnung. Es ist der Jesus impatibilis, von dem Augustin sagt, er sei emaniert zu unserem Heile, und Christus ist demnach die προκοπὴ θεοῦ, gleichsam eine Sonnenprotuberanz. Augustin bietet uns also hier nur ganz allgemeine, unbestimmte Gedanken. Wir erfahren nichts darüber, ob dieser emanierte Christus die via salutis sei oder der auf Erden im Scheinleib wandelnde. Wir erfahren nur soviel, dass er den Doketismus der Manichäer geteilt hat. Ex virgine konnte eine solche Lichtsubstanz[2]) nicht geboren werden. Denn die Jungfrauengeburt würde Christus mit dem Fleische vermischen und dies würde einer Befleckung gleichkommen. Metuebam itaque credere in carne natum, ne credere cogerer ex carne inquinatum[3]). In den späteren Streitschriften gegen die Manichäer, in welchen sich Augustin bereits als den katholischen Theologen zeigt, macht ihm die Polemik gegen diesen Punkt besonders viel zu schaffen. Immer wieder kommt er auf die Jungfrauengeburt zurück, die nicht bloss ein katholischer Glaubenssatz ist, sondern ein solcher Glaubenssatz, dass die Annahme oder Ablehnung desselben über das ewige Geschick der Seele entscheidet. Der Doketismus sowohl wie die Möglichkeit einer Befleckung durch die Geburt aus der Jungfrau wird mit gleicher Entschiedenheit zurückgewiesen. In der hier vorliegenden Periode aber ist er noch ganz Manichäer, und seine Christologie ist von seinem manichäischen Gottesbegriff aus zu ver-

---

1) Conf. 5 $_{20}$. 2) ib. 3) ib.

stehen. Ein Einfluss des Bildes des historischen Christus oder auch nur der Kirchenlehre ist nicht zu spüren. Vielmehr wird das kirchliche Bekenntnis der Jungfrauengeburt abgelehnt. Des Daseins Gottes ist er gewiss und zwar als im ewigen Gegensatz stehend zum Bösen. Physische und materielle Kategorien bestimmen seine Gedankenwelt: körperlich ist Gott gedacht, körperlich das Böse und die Erlösung. Darnach muss sich die Christologie richten, sollen nicht fremdartige Elemente in seine Gedankenwelt eindringen. Christus kann nur eine Emanation der höchsten Lichtmasse sein und darf mit dem Fleische nicht in Berührung kommen. Dualismus und Doketismus fordern sich gegenseitig.

§ 4. Die Christologie Augustins seit dem Bruch mit dem Manichäismus bis zur Hinwendung zum Neuplatonismus.

Mit dieser Christologie hat Augustin vollständig gebrochen, als er vom Manichäismus sich lossagte und durch die Lektüre der Schrift zu einer anderen Auffassung vom Menschen Jesus kam[1]). In welche Zeit die nunmehrige Christologie zu setzen ist, lässt sich nicht bestimmt feststellen. Ob Augustin sie erst ausgebildet hat, als er durch den Neuplatonismus die Vorstellung von einer substantia spiritualis gewonnen hatte, oder bereits auf der Uebergangsstufe vom Manichäismus zum Neuplatonismus, muss dahin gestellt bleiben. Bindemann behauptet, freilich ohne einen Beweis zu erbringen, letzteres. Obwohl Augustin diese Christologie in einem späteren Zusammenhange erwähne, so sei doch in Erwägung seiner Entwicklung gewiss anzunehmen, dass er sie schon früher gebildet habe[2]). Aber möglicher Weise hat er Recht und sind wir befugt, die Chronologie der Konfessionen zu korrigieren. Der Gedanke von der spiritualis substantia konnte ihm nicht mehr als etwas ganz Neues aus den neuplatonischen Schriften entgegentreten. Der Verkehr mit Manlius Theodorus und die Predigten des Ambrosius hatten ihm diesen Gedanken schon nahe gelegt, wenn auch wohl noch ohne nachhaltigen Eindruck. Jedenfalls stammt die jetzige Christologie noch aus der Zeit nach dem Bruch mit dem Manichäismus und vor der intensiven Beschäftigung mit dem Neuplatonismus.

Das Christusbild, das wir jetzt vorfinden, ist dem vorigen völlig entgegengesetzt. Dort war Christus ein phantasma, nur Gott.

[1]) Conf. 7 $_{25}$. [2]) Bindemann, der heilige Augustinus. 3 Bde. 1844—1869. Bd. I p. 237.

Jetzt dagegen heisst es über seine Person: Tantum cognoveram ex his quae de illo scripta traderentur, quia manducavit et bibit, dormivit, ambulavit, exhilaratus est, contristatus est, sermocinatus est: Non haesisse carnem illam Verbo tuo, nisi cum anima et mente humana[1]). Diese Auffassung verteidigt er auch gegen Alypius, der die anima in Christo leugnete. Es ist also die volle und unverkürzte Menschheit, die Augustin jetzt festhält. totum hominem in Christo agnoscebam, non corpus tantum hominis aut cum corpore sine mente animam, sed ipsum hominem[2]). Der nackte Doketismus der früheren Zeit ist überwunden, wie denn überhaupt die jetzige Auffassung von der Person Christi der früheren entgegen gesetzt ist. Denn wenn damals von einer Menschheit Jesu gesprochen werden konnte, so kann man jetzt von einer Gottheit Christi nicht reden. Denn Christus ist nicht die persona veritatis, sed magna quadam naturae humanae excellentia et perfectiore participatione sapientiae praeferri ceteris arbitrabar[3]). Nicht als hätte Augustin die Existenz des Verbum geleugnet oder die Logosspekulation nicht gekannt. Von der realen Existenz sowohl wie von der Unwandelbarkeit des Verbum ist er überzeugt gewesen. Er teilt, worauf er auch selbst hinweist, die Christologie des Photin, ohne es freilich damals noch gewusst zu haben[4]). Wie Photin nahm auch Augustin eine Erleuchtung des Menschen durch den Logos an[5]), eine Erleuchtung, die sich nicht prinzipiell unterscheidet von der der Frommen überhaupt, sondern nur in einer vollkommeneren Anteilnahme an der Weisheit Gottes besteht. Eigentlich geht Augustin noch weiter als Photin, wenn er nur von Christo als einem vir excellentis sapientiae redet[6]), cui nullus potest aequari. Hier fehlt die haesio dieses vollkommenen homo an das Verbum; aber Augustin will sie doch nicht leugnen. So erscheint Christus, wie früher nur als Gott, jetzt nur als Mensch. Das sacramentum incarnationis ist Augustin noch nicht aufgegangen. Christus ist nur ein primus inter pares, der nur historisch als Lehrer in Betracht kommen konnte, dem aber eine spezifisch religiöse Wertung nicht zugeschrieben werden kann. Von einer qualitativen Einzigkeit Christi ist, wie Augustin in seiner Selbstkritik hervorhebt, zu sprechen nicht möglich. Dass Augustin eine in der jetzt von ihm vertretenen Richtung liegende dogmatische Begründung für die Einzigkeit Christi auch später noch nicht rundweg ablehnt, wenn er sie auch nicht

[1]) Conf. 7 $_{25}$. [2]) Conf. 7 $_{25}$. [3]) ib. [4]) ib. [5]) cf. ep. 147 $_{7}$ II 603.
[6]) Conf. 7 $_{25}$.

als durchaus ausreichend hingestellt wissen will, wird noch zu zeigen sein.

Interessant ist es aber, zu beobachten, wie Augustin zu diesem, wenigstens noch einer religiösen Beurteilung entbehrenden Bekenntnis zur Menschheit Jesu gekommen ist; es tritt hier gleich eine Besonderheit Augustins hervor, die ihn Zeit seines Lebens nicht verlassen hat und die mit seiner ganzen Persönlichkeit unlöslich verbunden ist. Man könnte ja vermuten, dass es der Eindruck der Gestalt Christi gewesen sei, die ihn genötigt habe, seinem manichäischen Irrtum zu entsagen, dass also ein selbständiges Interesse an einem menschlich wahren Leben Jesu ihn beseelt habe. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr hat die Autorität der Schrift, die ja von dem menschlich lebenden Jesus berichtet und die als via salutis über Jesus nichts Falsches berichten konnte, wenn anders nicht alles Gefahr laufen sollte, als Lüge zu gelten, ihn zum Bekenntnis der wahren Menschheit Jesu getrieben. Quae si falsa de illo scripta essent, etiam omnia periclitarentur mendacio neque in illis Litteris ulla fidei salus generi humano remaneret. Quia itaque vera scripta sunt, totum hominem in Christo agnoscebam[1]). Aber die Verbindung der Verbumspekulation, die von dem Kanon der incommutabilitas ausging, mit der an den geschichtlichen Christus anknüpfenden Betrachtung, welche über den Eindruck der Wandelbarkeit seiner Seele und seines Geistes nicht hinwegtäuschen konnte[2]), ist ihm noch nicht gelungen. Um beides festzuhalten, das unwandelbare Verbum sowohl wie das auf Grund der Schriftautorität übernommene Christusbild, trennt er beides reinlich. Später haben kirchliche Formeln ihm diese Schwierigkeit gelöst, jedenfalls verdeckt, und ihm gezeigt, wie der Mensch der Gottmensch sein könne, wie unbeschadet der Unveränderlichkeit des Verbum die personelle Einheit des Verbum und des Menschen zu begreifen sei. Jetzt sind noch inhaltlich und formell beide Gedankenreihen völlig getrennt.

Ist Christus aber wirklicher Mensch, dann ist auch kein Grund mehr vorhanden, seine Geburt aus der Jungfrau zu leugnen; Augustin bekennt sich jetzt zum natus ex virgine[3]). Man sieht freilich nicht ein, warum überhaupt noch die Jungfrauengeburt festgehalten wird; innere Gründe hätten Augustin ebensowenig wie die Photinianer zu dieser Annahme genötigt. Man wird wohl hierin den Einfluss der Schrift und des kirchlichen Christentums erkennen

[1]) Conf. 7 $_{25}$. [2]) ib. [3]) ib.

müssen. Augustin hat es aber doch nicht unversucht gelassen, der Jungfrauengeburt für seine Christologie Bedeutung abzugewinnen. Sie soll die excellens sapientia dieses Menschen begründen: praesertim quia mirabiliter natus ex virgine [1]). Dann ist aber auch die Stellung zum natus ex virgine gegenüber der früheren eine total verschiedene. Statt eine iniquinatio durch die Geburt Christi aus der Jungfrau zu befürchten, leitet er jetzt vielmehr einen Vorzug aus ihr ab. Es taucht also, wenn auch auf Umwegen, doch der Versuch auf, Christus qualitativ von jedem anderen Menschen zu unterscheiden.

Es ist nur folgerichtig, wenn Augustin die Bedeutung Christi unter der Kategorie des Lehrers befasst: ad exemplum contemnendorum temporalium pro adipiscenda immortalitate divina pro nobis cura tantam auctoritatem magisterii meruisse videbatur [2]). Das Heilsgut ist die Unsterblichkeit. Sie wird erreicht durch den Verzicht auf die zeitlichen Güter; ein exemplum dessen war der Mensch Jesus, dem kraft seiner ausgezeichneten Weisheit die Autorität eines Lehrers zukommt. Das ist der Intellektualismus, und mehr als eine fides historica ist diesem Christus gegenüber nicht möglich. Ein mit Autorität bekleideter Lehrer zeigt, was richtig ist. Da versteht es sich von selbst, dass der Mensch dem auch nachkommen kann. Diese Autorität Jesu ist ebensowenig irgendwie innerlich begründet, wie die Autorität der Schrift, die Augustin zu diesem Christusbild genötigt hatte, über eine äusserliche Betrachtung hinausgeführt ist.

Verglichen mit der früheren Christologie bedeutet die jetzige freilich einen Fortschritt, und es ist darauf hinzuweisen, dass eine in der Konsequenz dieses Gedankens fortschreitende Betrachtung zu einer Christologie hätte führen können, die bei der Anerkennung der Menschlichkeit Jesu — die jetzt freilich nur erst auf Grund des Schriftzeugnisses angenommen wird und in der Kategorie der Substanz verläuft — doch eine Lösung des Problems der Gottheit und Menschheit hätte geben können, die die Substanzenlehre überwindend Christus nach religiösen und ethischen Massstäben beurteilt und im Menschen Jesus, nicht neben ihm, die Gottheit als den entsprechenden Ausdruck findet für die Art seines Innenlebens und des Lebens, das durch ihn in die Welt gekommen ist. Ob Augustin es zu einer solchen Lösung des Problems der communicatio idiomatum überhaupt gebracht hat, muss die spätere Untersuchung zeigen; jetzt jedenfalls ist sie noch nicht vorhanden. Jesus ist nicht

[1]) ib. [2]) ib.

mehr als ein Mensch, ohne religiöse Schätzung. Seine Aufgabe erschöpft sich in der Belehrung, er selbst ist ein Beispiel seiner Lehre. Von einem inneren Herzensverhältnis zu diesem Christus kann keine Rede sein, und eine irgendwie angedeutete psychologische Betrachtung seiner Person und seines Werks sucht man vergebens. Aus diesem Christusbilde kann die Frömmigkeit keine Nahrung gewinnen und nicht Gott in Christus finden. Eine Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen und Transzendenten ist hier nicht möglich. Es ist die Christologie des Intellektualismus und des Moralismus, die ja beide stets verbunden sind. Christus lehrt die Wahrheit, ist sie aber nicht. Die Frömmigkeit verlangt aber mehr: Gemeinschaft mit Gott. Wo nun aber nicht ein nüchterner Moralismus die Grundstimmung des Menschen ist oder ein abstraktes, intellektuelles Bedürfnis, welches seine vollkommene Befriedigung im Denken findet, wo vielmehr die starke Seite nicht das diskursive Erkennen ist, sondern wie bei Augustin, die Meditation, wo eine reiche Individualität ihren religiösen Mittelpunkt sucht, muss die Frömmigkeit, wenn sie nicht ganz unterdrückt werden soll, bei solcher Christusauffassung in der Mystik endigen. Augustin erlebt die Ekstase nicht bloss, weil er Neuplatoniker wurde, sondern auch, weil er nach der Abwendung von dem manichäischen Christusphantom in dem ihm gebliebenen Christus nichts fand was göttlich war, sein Herz aber den Verkehr mit der Gottheit verlangte. Es ist eine ganz richtige Erinnerung und psychologisch begreifbare Thatsache, wenn Augustin den Zustand seines Inneren nach Kenntnisnahme des Neuplatonismus folgendermassen schildert: Dubitatio omnis de incorruptibili substantia quod ab illa esset omnis substantia ablata mihi erat: nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam[1]). Frömmigkeitsimpulse konnte Augustin von seinem jetzigen Christusbilde nicht erhalten.

Hieraus erhellt, wie wenig Bedeutung noch vor seiner „Bekehrung“ Christus für die Befriedigung seines frommen Gefühls hatte. Das Verhältnis zu Christo war kein religiöses. Ein solches Verhältnis hat Augustin in jener Zeit nur zu Gott und mit psychologischer Folgerichtigkeit in der Form der Ekstase, jedenfalls der neuplatonischen Mystik. Wenn Augustin darum bekennt, dass nichts ihn befriedigt habe, das nicht mit dem Namen Christi in Verbindung stehe, wird man, die Stimmung des Schreibers der Konfessionen in Abzug bringend, darin mehr den verborgenen Einfluss

[1]) Conf. 8 1.

seiner christlichen Erziehung als den Ausdruck einer ausgesprochen persönlichen Empfindung erblicken müssen. Wenn Harnack[1]), um die Bedeutung Christi für Augustin zu zeichnen, auf Augustins gleich nach dem Bruch mit dem Manichäismus beginnende intensive Beschäftigung mit Paulus und den Psalmen hinweist, so hat Augustin doch bis dahin nur gelernt, dass Christus wahrer Mensch sei. Er hat nur Vorstellungen über Christus, während seine Frömmigkeit ihn mit Gott, der substantia spiritualis, verbindet. Damit haben wir uns der neuplatonischen Periode genähert, die es nun ins Auge zu fassen gilt.

II. Hauptteil.

Die Christologie Augustins in der neuplatonischen Periode bis zum Jahre 391.

§ 5. Die Darstellung der Konfessionen.

Die entscheidende Wandlung hatte Augustin durch den Neuplatonismus erfahren; Uebersetzungen des Victorinus hatten ihn mit dieser idealistischen Philosophie bekannt gemacht. Gott lernte er verstehen als rein geistiges Sein. So war auch die Frage nach dem Ursprung des Bösen gelöst. Es ist die Selbstabwendung von Gott und demnach Verringerung des von ihm verliehenen Seins. Gottes selbst war er gewiss geworden in innerer Schauung[2]). Dies Schauen war kein sinnliches Schauen mehr. Er ward veranlasst, den Blick in sich selbst zu richten und geriet in feurige Begeisterung[3]). Nach den Konfessionen scheint nun Augustin sehr bald zur kirchlichen Christologie gelangt zu sein; ja die Bedeutung des Neuplatonismus für sein damaliges inneres Leben verkennend, scheint er die Zuwendung zu dieser Philosophie sogar als einen seiner vielen Irr-

---

[1]) Harnack, a. a. O. III^{3} 116. [2]) Conf. 7 $_{20}$ cf. 7 $_{23\ 26}$. [3]) I 921 c. Acad. cf. die Zuschriften der Bücher c. Acad. u. de be. vit.

wege zu betrachten. Denn die jetzt gewonnene Erkenntnis begann ihn aufzublähen. Garriebam plane quasi peritus et nisi in Christo Salvatore nostro viam tuam quaererem, non peritus sed periturus essem etc.[1]). Augustin begann die Lektüre der Schrift, namentlich die des Paulus. Dort fand er, was er bei den Platonikern vermisste. Den Logos, also das kosmische Prinzip, zeigten ihm die Platoniker. Darüber aber, dass nur die Gnade Gottes durch Jesus, den der Fürst dieser Welt getötet, sodass die feindliche Handschrift vernichtet würde, uns rette, fand er nichts in jenen Schriften[2]). Non habent illae paginae vultum pietatis hujus, lacrymas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum . . . Nemo ibi audit vocantem: Venite ad me omnes qui laboratis. Dedignantur ab eo discere quoniam mitis est et humilis corde. Et aliud est videre patriam pacis . . . et aliud tenere viam illuc ducentem[3]). Während des Studiums der paulinischen Briefe sagt darum Bindemann[4]), der ganz dem Bericht der Konfessionen folgt, gelangte Augustin wohl bald zur kirchlichen Christologie. Denn er hatte jetzt das Bewusstsein, dass den Menschen die Beseligung in Gott nicht durch einen Lehrer, sondern durch einen Mittler zu teil werden müsse . . . . Aus der Kirche war dem Aufmerkenden . . . leicht zu vernehmen, dass Jesus mehr für sie sei, als ein besonders hoch von Gott erleuchteter Lehrer, und dass die vollständige menschliche Natur in die Einheit seines göttlichen Wesens aufgenommen sei. Augustin merke, wenn sein Auge auf diesen Zügen menschgewordener göttlicher Liebe . . . dieser Demut des Leidens ruhe, ein anderes Gefühl in sich aufwallen, als er in seiner philosophischen Begeisterung empfunden habe, das Gefühl demütiger Liebe, die ihn in Christo zu Gott hingezogen und mit Gott vereint habe[5]).

Wie Bindemann schliessen sich auch Nourisson und Wolfsgruber[6]) an den Bericht der Konfessionen an. La science, sagt Nourisson[7]), que lui ont communiquée les Platonicens ne va pas en effet sans enflure et leurs discours ne sont point de ceux qui inclinent à l'humilité. Surtout ils ne disent rien du Christ, de sa passion, de son incarnation, de sa mort et de sa croix. Diese Reflexion Nourissons könnte für uns, die wir mit richtigem Verständnis an die Schriften herantreten, zutreffend sein, braucht es aber

---

[1]) Conf. 7 26. [2]) Conf. 7 27. [3]) ib. [4]) Bindemann a. a. O. I 266. [5]) ib. I 267 cf. Conf. 7 26. [6]) Wolfsgruber, Augustinus, Paderborn 1898. [7]) Nourisson, a. a. O. I 31.

für Augustin nicht zu sein. Auch wenn er sich[1]) auf die Lektüre der paulinischen Schriften beruft, die Augustin begonnen habe, verschlägt dies noch nicht viel. Denn wir besitzen von Augustin selbst aus der ersten Zeit das Bekenntnis, er sei erst Christ geworden, als er gemerkt habe, dass die Schrift seiner Philosophie nicht widerspreche. Wolfsgruber vollends hält sich nicht nur an die Konfessionen, sondern korrigiert sogar die Schriften aus den Jahren nach der Bekehrung durch die Darstellung der Konfessionen!

Ganz kann sich auch Boissier nicht von dem Bericht der Konfessionen lossagen; er bewegt sich teilweise innerhalb derselben Gedankengänge wie Bindemann und die übrigen. Cette notion d'un Dieu pauvre, humble, persécuté, les philosophies antiques ne pouvaient pas la lui donner[3]). Aber er muss doch auf grund der ersten Schriften Augustins nach der Bekehrung zugeben: Nous sommes, comme on voit, fort éloignés du récit des Confessions[4]), und er wirft die Frage auf, ob es möglich sei, dass der Mann, den die Konfessionen uns zeigen terrassé par la grâce, pleurant et gémissant sur ses fautes, abîmé dans sa douleur, derselbe sei, wie derjenige, qui entretenait ici paisiblement ses élèves de problèmes de morale et de metaphysique, qui se met sous la direction de la philosophie avec une confiance si sereine et promet de lui consacrer sans réserve toute son existence[5]). Er meint weder für die eine noch für die andere Person sich entscheiden zu müssen, sondern hält beide für wahr. Peut-être convient-il de répondre qu'ils sont vrais tous les deux. St. Augustin se trouvait à un de ces momens où suivant le mot du poète, on sent plusieurs hommes en soi Sa conversion était trop récente pour que ses sentimens nouveaux eussent tout à fait éffacé ses anciens habitudes ... le philosophe vivait encore. Und dieser Philosoph trete uns entgegen in seinen Dialogen. Es ist gewiss eine richtige psychologische Bemerkung dass Verstand und Wille nicht miteinander Schritt halten. Auf grund dieser Thatsache lässt sich an und für sich keine Einwendung gegen Boissier erheben. Aber seine Aufstellungen stehen und fallen mit der freilich von ihm selbst angezweifelten Zuverlässigkeit der Konfessionen. Sind beide Berichte wahr, dann hat Boissier natürlich Recht. Man müsste aber dann doch in den Schriften nach seiner Bekehrung eine Auseinandersetzung mit seiner alten neuplatonischen und seiner neuen christlichen Erkenntnis ver-

[1]) a. a. O. I 32. [2]) Wolfsgruber, a. a. O. p. 72. [3]) Boissier, a. a. O. p. 55. [4]) a. a. O. p. 64. [5]) Boissier a. a. O.

muten dürfen. Dazu kommt, dass diese Lösung Boissier mit Aeusserungen, die er selbst gethan hat, in Widerspruch bringt. Denn Boissier hatte auf grund der eigentümlichen Beschaffenheit der ersten Schriften nach der Bekehrung behauptet, Augustin habe in den Konfessionen nicht absichtlich falsch berichtet, sondern der Vergangenheit die Farben der Gegenwart verliehen[1]), und später sagt er von den Dialogen, sie sollten zeigen, dass le christianisme n'était pas aussi contraire qu'ils (sc. ses amis) croyaient à la sagesse antique[2]). Aus den Konfessionen erfahren wir aber, dass Augustin die neue Philosophie selbst als Irrtumsstadium beurteilt. So befindet sich Boissier mit den eigenen Ausführungen in Widerspruch. Wir haben darum die christologischen Gedanken Augustins darzustellen, wie sie sich aus den Schriften jener Jahre gewinnen lassen, um auf grund dieses zuverlässigen Materials zu erforschen, wie weit man dem Bericht der Konfessionen trauen und die hier entwickelte Christologie für jene Zeit hinnehmen darf.

§ 6. Augustins Stellung zum Christentum überhaupt.

Nach den Konfessionen hatte auch die neuplatonische Philosophie Augustin keine Befriedigung gewähren können. Den Frieden fand er erst, als in der Zeit seiner „Bekehrung“ das Bild des demütigen Christus und die Gnade Gottes in Christus ihm anfgegangen war. Demnach musste seine Stellung zur Philosophie von diesem Zeitpunkt an eine durchweg negative sein, jedenfalls, sofern Heilsfragen in Betracht kommen. In den Büchern gegen die Akademiker finden wir aber, dass Augustin zur Beschäftigung mit der Philosophie auffordert. Denn sie deckt die alte Wahrheit auf, dass nihil seu commodi seu incommodi contingit in parte quod non conveniat et congruat universo[3]). Zwar kann er nicht jede Philosophie empfehlen. Von den rationes der Akademiker will er nichts wissen[4]). Denn die Akademiker behaupten, die Wahrheit könne überhaupt nicht ergriffen werden; mihi autem nondum quidem a me inventam inveniri tamen posse a sapiente videatur[5]) Nur die Philosophen hujus mundi sind abzuweisen[6]), darum fühlt sich Augustin berechtigt, öfters zur Philosophie einzuladen[7]). Er kann aber

[1]) Boissier a. a. O. p. 44. [2]) Boissier, a. a. O. p. 65. [3]) I 906 c. Acad. [4]) I 919 ib. [5]) I 936 ib. [6]) I 993 de ord. I 956. c. Acad. I 1327 de mor. [7]) I 907. 908. 919. 922.

zu der una verissima philosophiae disciplina[1]), die die Neuplatoniker durch Verarbeitung des Plato und Aristoteles erreicht haben, auffordern, weil er selbst durch sie Rettung gefunden hat. Die Güter dieser Welt hielten ihn gefangen; da nötigte ihn ein Brustleiden ventosam professionem abjicere et in philosophiae graemium confugere. Ipsa me nunc in otio, quod vehementer optavimus, nutrit ac fovet; ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam liberavit[2]). Denn sie giebt Antwort auf die letzten sein Herz bewegenden Fragen. Docet et vere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oporteri quid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturum promittit et jam jamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur[3]). Es lehrt also die Philosophie Selbstbescheidung und vermag den ganz verborgenen Gott zu offenbaren. Allerdings hat Augustin noch nicht die ganze Wahrheit gefunden; sie ist ihm noch verhüllt, wenn auch nur durch einen lichten Nebel. Aber er hat doch das Vertrauen zur Philosophie, dass sie ihn nicht in Stich lassen werde. Non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum[4]). Er ist überzeugt, apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse[5]). Unter Berufung auf ein Schriftwort warnt er geradezu vor der irrigen Vorstellung, dass man in der Philosophie nicht die Wahrheit finden könne. Cavete ne vos in philosophia veritatem aut non cognituros aut nullo modo ita posse cognosci arbitremini. Nam mihi vel potius illi credite qui ait: Quaerite et invenietis[6]). Darum kann er denn auch über Plato und Plotin folgendes Urteil fällen: os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum dimotis nubibus erroribus emicuit, maxime in Plotino[7]).

Diese Philosophie ist aber das Christentum. Augustin tritt ja an das Christentum mit den Fragen heran, die ihn bewegen. Endgültig zum Christentum bekehrt, kann er darin auch nur das finden, was er sucht. Die platonische Philosophie ist identisch mit dem Christentum. Denn sie ist nicht eine Philosophie dieser Welt, sed alterius intelligibilis[8]). Die Identität der una verissima philosophiae disciplina[9]) mit dem Christentum steht ihm fest. Er ist ja auch erst Christ geworden, als ihm diese Identität aufging[10]). Hatte Au-

[1]) I 956 c. Acad. [2]) I 907 c. Acad. [3]) ib. [4]) I 957 ib. [5]) ib. [6]) I 923 ib. [7]) I 956 ib. [8]) I 956 c. Acad. cf. I 1327 de mor. [9]) I 993 de ord. [10]) I 961 de be. vit.

gustin in Cassisiacum das Vertrauen ausgesprochen, bei den Platonikern zu finden, was dem Christentum nicht widersprach, so schreibt er noch ähnlich am Schluss dieser Periode über die Platoniker: si hanc vitam nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto, cujus auctoritate facilius consularetur hominibus et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt[1]). Von seiner Philosophie aus gewann er quasi de itinere einen Rückblick wieder in jene Religion, quae pueris nobis insita est et medullitus implicata[2]). Das Christentum ist selbst eine vera et germana philosophia[3]), und sowohl das Christentum wie die Philosophie führen auf die Mysterien der Trinität[4]). In beiden heisst es den anfangslosen Anfang aller Dinge erkennen, welch' grosser Intellekt in diesem Anfang ist und was von dort zu unserer Rettung ausströmt. Was so die Philosophen lehrten, bezeichnet die Schrift als Gott den Allmächtigen, als Sohn und Geist[5]).

So könnte es scheinen, als handle es sich nur um eine verschiedene Bezeichnung und als hätten Philosophie und Christentum denselben Wert. Aber doch möchte man in den Worten Augustins: vel potius illi credite[6]), wenigstens ein formelles Uebergewicht des Christentums angedeutet finden. Andere Aeusserungen Augustins aus dieser Zeit lassen erkennen, dass thatsächlich das Christentum einen Vorzug besitzt[7]). Wenn Augustin auch von der Philosophie sagen konnte, sie zeige ihm den verborgenen Gott, wenn er überzeugt ist, dass der intellectus, nie aber der sensus diesen verborgenen Gott finden könne, so heisst es doch: raro fortasse attingit[8]). Der via auctoritatis giebt Augustin den Vorzug[9]). Denn die philosophia rationem promittit, aber vix paucissimos liberat[10]). Wir werden ad discendum dupliciter geführt, auctoritate et ratione[11]). Wenn nun auch die ratio den eruditis angemessener sein mag, so ist doch die auctoritas imperitae multitudini salubrior[12]). Und wenn auch Plato einem fragenden Schüler die Antwort hätte geben können, dass nicht mit sinnlichem Auge, sondern mit dem geistigen die Wahrheit geschaut werde, dass nichts hinderlicher sei sie zu erlangen, als ein den Lüsten ergebenes Leben u. s. w., so hätte er doch nicht Glauben erwecken können, wenn das Verständnis für seine Ausführungen nicht vorhanden wäre. Plato selbst hätte dies

[1]) III 126 de ver. rel. [2]) I 921 c. Acad. [3]) I 1002 de ord. [4]) ib. [5]) ib. [6]) I 923 c. Acad. [7]) cf. III 126 de ver. rel. [8]) I 916 c. Acad. [9]) I 956 c. Acad. I 1002 de ord. [10]) I 1002 ib. [11]) I 1007 ib. [12]) ib.

als etwas Menschen Unmögliches hingestellt; dies vermöchte nur jemand, der ab ipsa rerum natura exceptus von der virtus und sapientia Gottes selbst erleuchtet sei[1]). Wovon die Platoniker die grosse Masse nicht zu überzeugen gewagt haben, dessen haben sich durch die Autorität Christi die Menschen facilius vergewissert, durch eine Autorität, die auf die göttliche Pädagogie sich zurückführt und eine Vorwegnahme der Rationalität bedeutet. Darum steht es Augustin fest, nusquam prorsus von der Autorität Christi zu lassen. Non enim reperio valentiorem[2]).

Man wird nicht behaupten können, dass damit bereits inhaltlich Christentum und Philosophie, die via auctoritatis und rationis geschieden seien. Inhaltlich angesehen mahnte auch die Philosophie zur Selbstbescheidung und wies den Weg zu Gott, dem verborgenen und dem dreieinigen; Christus war derjenige, der das Vertrauen zur Philosophie anregte. Diese Gedanken sind nicht geeignet, unsere Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Konfessionen, die einen wirklichen Unterschied zwischen Christentum und Neuplatonismus behaupten, niederzuschlagen. Wenn Christus oben als die via in Betracht kam, so geschah dies vielmehr in einer Weise, die uns an jene Uebergangsperiode, welche oben geschildert wurde, erinnern muss. Dass aber Augustin doch nicht mehr auf dem dortigen Standpunkt steht, wird eine nähere Betrachtung seiner Christologie zeigen.

§ 7. Augustins Anschauung von der Person Christi.

1. Christus als der Filius Dei.

Wenn Augustin vor seiner „Bekehrung“ in Christus nur einen von Gott besonders erleuchteten Menschen erblickt hatte, so teilt er diesen Gedanken nicht mehr. Die in dem vorigen Paragraphen befindliche Aeusserung Augustins, die in diesem Sinne ausgelegt werden könnte, fordert diese Auslegung nicht; Augustin kann hier im Sinne Platos gesprochen haben. Dass sie nicht so ausgelegt werden darf, zeigt eine grosse Anzahl anderer Aeusserungen Augustins. Christus ist der Filius Dei, der unigenitus und unicus[3]), der selbst Deus ist und an dessen Gottheit Augustin nicht mehr zweifelt[4]). Unter Augustins Genossen in Cassisiacum herrschte

---

[1]) III 124 de ver. rel. [2]) I 957 c. Acad. cf. III 131 de ver. rel. cf. retr. 13 $_3$. I 603. [3]) I 1322 III 148. 159 I 1224. 1286 VI 15. 16. 27. 31. 48. 64. 85 u. ö. [4]) I 991 de ord.

über die Gottheit Christi Unklarheit. Deum enim quando nominamus, non quasi mentibus ipse Christus occurrit, sed Pater. Ille autem tunc occurrit, quando Dei Filium nominamus[1]). Zwar wagte man nicht direkt die Gottheit Christi zu leugnen, aber proprie Patrem Deum dicimus. Augustin weist diese Auffassung zurück[2]). Der Filius Dei ist profecto Deus[3]), Deus apud Deum[4]), ja verissimus Deus[5]). Diese Bezeichnung Christi als Gott findet sich nun freilich verhältnismässig selten. Aber schon der Ernst, mit dem er seinen Genossen jede Beeinträchtigung der Gottheit Christi verweist, bekundet das Interesse Augustins an der Gottheit Christi.

Sie erhellt auch aus der Bezeichnung Christi als des unicus und unigenitus Filius und aus dessen Verhältnis zum Vater. Der unicus Filius ist consubstantialis Patri et coaeternus[6]), dem Pater aeternus aequalis[7]). Christus bezeugt selbst seine Gleichheit mit dem Vater Sap 8$_3$[8]), deren Art im Anschluss an die bekannte Philipperstelle näher bestimmt wird: non ei fuit tamquam rapina, i. e. quasi alienum appetere si semper manens in ea aequalitate. Auch allgemeinere, aus dem Gottesbegriff sich ergebende Erwägungen, führen zu der Erkenntnis, dass Christus Gott gleich sein müsste: quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius). Hatte Gott aber die Absicht, jemanden zu zeugen, der ihm gleich sei, und konnte er diese Absicht nicht ausführen, wäre er infirmus; wenn er konnte und nicht wollte, invidus. Ex quo conficitur aequalem genuisse filium[9]).

Häufiger als der Ausdruck aequalis findet sich der Begriff similitudo, um das Verhältnis des Sohnes zum Vater zu veranschaulichen. Er ist nulla ex parte dissimilis; similitudo ejus dicta est et imago, quia de ipso (sc. de Patre) est[10]). Der Filius wird so bezeichnet, um zugleich seinen Unterschied von den Menschen festzustellen. Denn etwas anderes ist es imago und similitudo Dei zu sein, etwas anderes ad similitudinem et imaginem Dei geschaffen zu sein[11]). Diese Bevorzugung des Ausdrucks similitudo bedeutet aber nicht eine Leugnung oder Verringerung der Gleichheit. Eine eigentümliche, aus der später noch zu erörternden kosmischen Stellung des Filius abzuleitende Begründung der similitudo hat Augustin ein Mal in den Quaestiones 83 gegeben. Similitudo Patris Filius dicitur, quia ejus participatione similia sunt quaecumque sunt

[1]) ib. [2]) ib. [3]) I 975 de be. vit. [4]) III 151 de ver. rel. u. ö. [5]) VI 85 Qu 83. [6]) III 134 de ver. rel. [7]) I 1362 de lib. arb. VI 31 Qu 83. [8]) I 1323 de mor. [9]) VI 31 Qu 83. [10]) III 159 de ver. rel. III 172 ib. I 1224 de lib. arb. VI 16 Qu 83. [11]) VI 33 Qu 83.

vel inter se vel Deo similia[1]). Aus diesem Verhältnis der Natur zu Gott folgt dann, dass der Sohn auf keine Weise dem Vater dissimilis sein kann.

Zwischen dem Vater und Sohn besteht aber nicht bloss Wesensgleichheit, sondern Wesenseinheit. Idem est quod Pater[2]). Der Vater ist selbst die similitudo und der Sohn des Vaters similitudo[3]). Der Vater ist die substantia, der Sohn ebenfalls substantia, ex quo una substantia[4]). Die Begriffe similitudo und substantia alternieren. Diese Wesenseinheit wird in unserer Periode in einer Weise geltend gemacht, dass Augustin selbst sich genötigt gesehen hat, einzulenken und zu korrigieren, als er später alle seine Schriften einer Durchsicht unterwarf. Man hat mit Recht gegen die augustinische Trinitätslehre den Vorwurf des Modalismus erhoben, über den Augustin nur durch die Behauptung, nicht Modalist sein zu wollen, und durch virtuose Begriffsdistinktionen hinauskomme[5]). Diese unitas in der trinitas wird aber gerade in unserer Epoche auffallend stark betont. Denn vom Vater und Sohn heisst es: unum est[6]). Denn ubi qui gignit et quem gignit, unum est[7]). In den Retraktationen korrigiert Augustin diesen Satz, indem er die letzten Worte 'unum est' ersetzt durch 'unum sunt'[8]). Die Korrektur begründet er durch einen Hinweis auf die bekannten Worte Jesu im Johannesevangelium, sodass man versucht sein könnte zu meinen, es liege nur eine formelle, aus der Schriftautorität geflossene Aenderung vor, nicht aber eine inhaltliche. Uns genügt es hier zu konstatieren, dass auch äusserlich die Einheit in unserer Periode besonders offenkundig hervortritt.

Vom Sohn nun gilt, dass er nicht de se ipso ist, sed de primo summoque principio, qui Pater dicitur[9]). Darum ist auch der Begriff Filius eine nicht unzutreffende Bezeichnung: non incongrue dicitur[10]). Im genitum est glaubt darum auch Augustin die Gleichheit beschlossen zu finden und führt diesen von ihm festgehaltenen Gedanken[11]) mehrfach aus im Gegensatz zum creare. Denn geschaffen ist das All aus nichts. De se autem non creavit, sed genuit quod sibi par esset, quem Filium Dei unicum dicimus[12]). Das generare giebt nun Augustin die Gewissheit von der ewigen Zeugung. Der Sohn ist semper natus. Von einem ewigen nasci will Au-

---

[1]) VI 16 Qu. 83. [2]) ib. [3]) ib. cf. III 172 de ver. rel. [4]) VI 16 Qu 83. [5]) Harnack. II[2] 295. [6]) I 871 Sol. I 1323. [7]) I 871 Sol. [8]) I 590 Retr. [9]) III 148 de ver. rel. [10]) ib. [11]) I 1262 de lib. arb. [12]) I 1224 de lib. arb. III 175 de ver. rel. VI 16 Qu 83.

gustin nichts wissen. Denn melior est semper natus quam qui semper nascitur. Quia qui semper nascitur, nondum est natus et numquam natus est aut natus erit si semper nascitur. Aliud est enim nasci aliud natum esse. Ac per hoc numquam filius, si numquam natus; filius autem quia natus est, semper filius, semper igitur natus[1]). Die Gegner, die Augustin hier im Auge hat, werden nicht genannt. Vielleicht haben wir in diesen Ausführungen eine Auseinandersetzung mit Plotin zu erblicken, oder überhaupt der neuplatonischen Trinitätslehre.

Trotzdem aber Augustin die similitudo und una substantia festhält, denkt er doch noch subordinatianisch; er vermeidet jedenfalls nicht den Schein des Subordinatianismus. Beides ist aus der neuplatonischen Bestimmtheit Augustins wohl zu begreifen. Ist doch die neuplatonische Trias durchaus subordinatianisch konstruiert. Aber Augustin bemüht sich doch entsprechend dem Interesse, das er an der Einheit hat, den Subordinatianismus möglichst einzuschränken und also auch I Cor 15 27 eine möglichst harmlose Deutung zu geben. Cum corpus perfectum atque inexterminabile subditur animae perfectae atque exterminabilae, rursusque ipsa subditur Christo et ille Deo non tamquam dissimilis ut alterius naturae, sed tamquam Patri Filius[2]). Es ist zu beachten, dass diese relative Subordination vom ewigen Filius ausgesagt ist, nicht vom homo. Später hat Augustin mit Hilfe der Naturenlehre den in der Schrift offenbaren Subordinatianismus besser seinen Voraussetzungen anzupassen vermocht; die Unterordnung gilt nur secundum hominem. Hier dagegen hält Augustin zwar die Naturengleichheit fest, erkennt aber doch nicht bloss durch die Rezeption des paulinischen Ausdrucks, sondern auch durch die eigene, daran angeschlossene Auslegung, die Unterordnung an.

Das gleich ewige Verhältnis zwischen Gott und dem Filius stellt Augustin dar, wenn er den Filius mit der Sapientia identifizierend, auf das Verhältnis der sapientia zu Gott zu sprechen kommt. Diese Gleichsetzung von sapientia und filius Dei vollzieht Augustin bewusst unter Rückgang auf das Alte Testament und die paulinische Nomenklatur. Das Buch der Weisheit forderte ja diese Identifikation[3]), und bei Paulus finden sich Aeusserungen, die in diesem Sinne sich verwerten lassen, wenn man einmal abstrakte Begriffe personificieren muss. Doch wird, psychologisch betrachtet, der Schriftbeweis in diesem Falle nur sekundäre Bedeutung haben.

---

[1]) VI 16 Qu 83. [2]) VI 39 Qu 83. cf. III 141. [3]) I 1322 de mor.

Christus ist also die sapientia Dei[1]). Wer dies zu bestreiten beabsichtige, möge den heiligen Paulus aufschlagen, welcher sage: quis iste sit Christus Dominus noster; Vocatis, inquit, praedicamus Christum Dei Virtutem et Dei Sapientiam[2]). Auch wenn Augustin ganz abstrakt von der Weisheit redet, kommt er doch schliesslich zu ihrer Gleichsetzung mit dem Sohn Gottes[3]). So erbittet denn Augustin diese Sapientia Dei in dem Bewusstsein, damit den Filius Dei zu erbitten[4]). Man sieht, wie Christentum und Philosophie in einander übergehen und darf vermuten, dass für die inhaltliche Bestimmung des Filius diese Identifikation nicht gleichgültig sein kann. Dass sie es nicht ist, lässt sich aus solcher allgemein gehaltenen Aeusserung nicht erschliessen; darum muss die Untersuchung, ob der Neuplatonismus Augustins die Bestimmung des Filius Dei beeinflusst hat, sich auf andere, mehr ins Detail gehende Aeusserungen Augustins beschränken. War aber diese Gleichsetzung von Filius und Sapientia erst gegeben, dann musste grade Augustin ganz von selbst aus sich heraus Sätze entwickeln, die der kirchlichen Trinitätslehre wenigstens analog waren. Denn die Verbumspekulation hatte er ja bereits in der vorhergehenden Periode aufgenommen. Dass die Weisheit dem Vater aequalis und aeterna ist[5]), ergab sich auf Grund der Analogie des menschlichen Geistes. Gott ist die Ursache aller Dinge, also auch seiner Weisheit. Niemals kann aber Gott ohne Weisheit sein. Igitur sempiterne suae sapientiae causa est sempiterna nec tempore prior est quam sua sapientia. Deinde si Patrem sempiternum esse inest Deo nec fuit aliquando non Pater numquam sine Filio est[6]). Es ist gradezu nefas credere, dass Gott jemals ohne diese Sapientia gewesen sei oder sein könne[7]). In denselben Gedankenreihen bewegt sich Augustin, wenn er vom lumen spricht, ebenfalls unter Berufung auf Schriftstellen. Christus ist das lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum[8]). Aber es ist nicht die geschichtliche Erscheinung Christi, sondern der Präexistente[9]). Auch lux und sapientia werden identische Begriffe[10]); es wird aber dann der Zusatz interior nötig. Christus interior lux, quae numquam occidit[11]). Entsprechend dieser Vorstellung von Christo als dem Licht wird seine Gleichewigkeit mit dem Vater durch das bekannte Bild aus Hebr 1 3 erwiesen: splendor Patris nuncupatur, non est enim quidquam in circuitu

[1]) I 1190 de mus. [2]) I 1320 de mor. I 1324. 1323 ib. [3]) I 975 de be. vit. I 1216 de mag. [4]) I 919 c. Acad. [5]) I 1262 de lib. arb. [6]) VI 15 Qu. 83. [7]) VI 16 Qu 83. [8]) I 1186 de mus. u. ö. [9]) III 154 de ver. rel. III 176 de genes. adv. Man. [10]) I 1322 de mor. [11]) VI 55 Qu 83 I 1322 de mor.

solis nisi splendor quem gignit[1]). In der Sonne bemerkt man quod est quod fulget quod illuminat; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est quod intelligitur et quod cetera facit intelligi[2]). Ganz selten wird Christus sol genannt[3]), öfter im Anschluss an die schwierige Johannesstelle 8_{25} Principium, aber nicht principium temporis, sondern vor aller Zeit, in quo fecit Deus coelum et terram[4]).

Die Sapientia ist zugleich die Veritas[5]). Es ist die veritas selbst, die zu uns spricht[6]), die uns ruft[7]) und verissime sagt, man könne nicht zweien Herren dienen[8]). Aber ist diese Veritas der auf Erden wandelnde Heiland? Das johanneische Wort: ich bin die Wahrheit, wird öfters zitiert[9]), und wir lesen die Worte: Ipsa Veritas etiam homo hominibus loquens ait credentibus, wenn ihr bleibt in meinem Wort, so werdet ihr in Wahrheit meine Schüler sein[10]). Aber als Veritas ist der filius nicht homo, sondern Deus. Denn die Veritas wird mit dem Deus identifiziert[11]) und Augustin fragt an einer anderen Stelle: Quis est filius Dei? Dictum est Veritas[12])[13]). Die Prädikate, welche die Veritas erhält, sind die des Gottesbegriffs. Sie ist unveränderlich[14]) und ganz allgemein wird im Gefüge der philosophischen Termini und Gedanken das Verhältnis der veritas zum Vater dargestellt. Gott als dem summus modus nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum est, per se ipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est ut verus modus sit. Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur. Die veritas ist aber, wie ausdrücklich geltend gemacht wird, der Filius Dei[15]).

Wenn Augustin demnach von dem Filius als der veritas redet, so denkt er stets an den Deus Filius. Dass er als solcher auch an der Allwissenheit Gottes teilnimmt, ist natürlich[16]). Allerdings war der Schriftbeweis hier nicht so leicht zu erbringen wie bisher. Augustin muss vielmehr einige entgegenstehende Aeusserungen seinen Voraussetzungen anpassen. Christus hat gesagt, nur der Vater wisse Zeit und Stunde der Wiederkunft. Dies Wort ist zu verstehen nach Analogie des Spruches im Jakobusbrief, dass Gott uns versuche, um zu erfahren, ob wir ihn lieben. Gott weiss es natürlich wohl, dass wir ihn lieben; aber er will es uns auch

[1]) I 1323 de mor. [2]) I 877. [3]) ib. [4]) III 174 de gen. adv. Man. [5]) I 919 c. Acad. [6]) II 81 I 1267 de lib. arb. [7]) III 161 de ver. rel. [8]) III 162 ib. [9]) I 975 de be. vit. u. ö. [10]) I 1261 de lib. arb. [11]) ib. [12]) I 976 de be. vit. [13]) Ueber die kosmische Bestimmung der veritas cf. p. 37. [14]) III 159 de ver. rel. [15]) I 975 de be. vit. [16]) III 190 de gen.

selbst wissen lassen, wie weit wir in der Liebe zu ihm gelangt sind. So darf man denn auch nicht sagen, der Sohn sei unwissend, sondern er verschweigt vielmehr sein Wissen, weil es den Jüngern nicht zuträglich sei, die Stunde der Wiederkunft zu wissen [1]). Dass hierin doch eine Täuschung der Jünger seitens Jesu beschlossen ist, scheint Augustin nicht gefühlt zu haben. Der Spruch hat auch später Augustin zu schaffen gemacht. Trotzdem er in der forma dei et servi einen Schlüssel besass, alle christologischen Schwierigkeiten formell aus dem Wege zu räumen, hat er gerade hinsichtlich der vorliegenden Frage auf die Verwendung dieser Formel verzichtet. Die abstruse Theorie eines doppelten Bewusstseins sucht man vergeblich bei Augustin, zunächst wenigstens in unserer Periode.

Der Filius ist die veritas und sapientia; er ist aber auch die virtus Dei, wie aus dem Korintherbrief erhellt [2]). Ihre Eigentümlichkeit ist es inviolabilis und invicta zu sein [3]). Dieser Begriff stellt das Verhältnis des Sohnes zur Schöpfung dar, wie ebenfalls der Begriff forma, der in unserer Periode von Augustin gern verwendet wird. Auch der aus dem Johannesevangelium stammende Begriff des Verbum wird in diesen Zusammenhang gestellt. Während die Sapientia auf die disciplina gerichtet ist, offenbaren diese Bezeichnungen des Sohnes Bezogenheit auf die operatio [4]), denn die Schöpfung erfordert operatio und virtus [5]). Wenn Augustin darum den Filius mit seinen Functionen darstellen will, befasst er ihn unter die beiden Begriffe virtus und sapientia. Filium unicum quem cum planius enuntiare conamur, Dei Virtutem ac Sapientiam Dei nominamus, per quem fecit omnia quae de nihilo facta sunt [6]).

Wichtiger als diese Gleichsetzung des Filius mit der Virtus ist die Bezeichnung des Sohnes als der Forma und des Verbum. Die letzte Bezeichnung ist nicht sofort nachweisbar, dann aber auch gleich unter Hinweis auf Joh. 1_1 [7]), um von nun an von Augustin mit besonderer Vorliebe festgehalten zu werden. Gott schuf die Welt in Christo, cum Verbum esset apud Patrem per quod facta et in quo facta sunt omnia [8]). Augustin ist sich bewusst mit dem Begriff des Verbum den Logosbegriff nicht bloss des Evangeliums, sondern auch der griechischen Philosophie aufzunehmen. Λόγος, sagt er, könne zwiefach übersetzt werden; man könne den

---

[1]) III 190 de gen. VI 48 Qu 83. [2]) I 1320 de mor. [3]) I 1321 ib. [4]) I 1322 ib. [5]) ib. [6]) I 1224 de lib. arb. [7]) III 124 de ver. rel. [8]) III 174 gen adv. Man.

Begriff durch ratio oder verbum wiedergeben. Ratio sei aber weniger vorzuziehen, weil in diesem Begriff nicht die Bezogenheit auf die Schöpfung gegeben sei. Ratio etsi nihil per illam fit, recte ratio dicitur. Der Begriff des Verbum dagegen bezeichne nicht bloss den respectus ad Patrem, sondern auch ad illa quae per Verbum facta sunt operativa potentia [1]). So ist mit dem Begriff des Verbum der Begriff der Schöpfermacht unzertrennlich verbunden [2]). Die Zusammengehörigkeit von Verbum und Schöpfung macht sich sogar so sehr geltend, dass Augustin die Mittlerstellung des Verbum in der Schöpfung nicht berücksichtigend und also das „per" weglassend, einmal geradezu vom creator spricht [3]). Die Uebersetzung, die Goethe im Faust den ersten Worten des johanneischen Prologs giebt, wäre nicht unaugustinisch, wie denn auch Harnack eine gewisse Verwandtschaft des Augustin und Faust nachgewiesen hat [4]). Im Anfang war das Wort und im Anfang war die That, das sind für Augustin identische Gedanken. Der sublime neuplatonische Begriff des höchsten Sein über allem Sein ist auch dem Neuplatoniker Augustin, dem das Sein stets ein lebensvolles Sein ist, immer fremd geblieben.

Eine andere, zweite Bestimmung, die Augustin von der Richtigkeit des Verbumbegriffes überzeugt, verlässt freilich diese eben besprochene Gedankenreihe und nähert uns der bereits erwähnten vom Filius Dei als dem lumen. Das Verbum zeigt nämlich das Eine, das unum, sicut est. unde et Verbum ejus et lux ejus rectissime dicitur [5]). So vereinigen sich im Begriffe des Verbum zwei einander scheinbar nicht verwandte Gedankenreihen, die eine unter die Kategorie der potentia (Schöpfung) fallend, die andere unter die der veritas (Offenbarung). Dass hier aber doch nicht zwei durchaus verschiedene Vorstellungen ineinanderfliessen, wird das Folgende zeigen.

Die bisher besprochenen Prädikate des Filius liessen sich durch die Schrift rechtfertigen. Nun finden sich einige Benennungen, die der Schrift nicht entlehnt oder nicht direkt entlehnt sind. Zu letzteren könnte man die von Augustin selten und nicht als Kunstausdrücke verwendeten, vom Prägen oder Siegeln hergenommenen Ausdrücke signum, sigillum und archetypon zählen. An erstere ist zu denken, wenn Augustin vom verus modus im Gegensatz zum summe modus spricht, oder von der species quae

1) VI 54 Qu 83. 2) III 172 de ver. rel. 3) VI 55 Qu 83. 4) Harnack, Augustins Konfessionen. 2. Aufl. Giessen 1895. 5) III 151 de ver. rel.

proprie Filio tribuitur [1]). Besonders kommt die Bezeichnung des Sohnes als der forma in Betracht. In der Schrift findet sie sich nicht, tritt aber bei Augustin besonders früh auf [2]). Im Widerspruch mit der Schrift fühlt sich Augustin natürlich nicht; er braucht diesen Begriff in der verbalen Form auch von der Sapientia: Sapientia non formata, sed per quam formantur universa [3]); das alte Testament bot ihm jedenfalls die formale Möglichkeit, diesen der Schrift fremden Gedanken als legitim zu beurteilen. Attingit autem a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter [4]). Er beruft sich auch ein Mal in diesem Fall ausdrücklich auf die sacra nostra [5]). Die diesem Begriff nun zu grunde liegende Vorstellung knüpft an das Verhältnis des filius zur Welt an. Es ist nämlich nicht bloss, es muss auch eine trina causa des Universums geben, qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit .... utrum omnino sit, utrum hoc an illud sit, utrum approbandum improbandumve sit [6]). Dem Zweiten nun entspricht die forma Dei, per quam facta sunt omnia quae facta sunt [7]) und welche Filius nuncupatur [8]). Der Filius ist die forma rerum [9]), und an einer späteren Stelle identifiziert Augustin die veritas mit dieser forma omnium [10]). Die forma, selbst ein Glied der Trinität, ist diejenige, quam sequimur .... per quam ad unitatem (re)formamur [11]). Diese forma oder species prima qua sunt ut ita dicam, speciata et forma qua formata sunt omnia [12]) hat ihr Dasein vom Vater, dem summe unus, dessen similitudo und imago sie auch genannt wird. Dass die Forma darum nicht bloss im allgemeinen die Idee oder eine Idee ist, sondern der filius, folgt aus dem Gesagten ohne weiteres, wird auch von Augustin ausdrücklich geltend gemacht [13]). Sie ist der Filius, der recte dicitur ex ipso (dem Vater) cetera per ipsum. Processit enim forma omnium summa implens unum de quo est ut cetera quae sunt in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent [14]). Es giebt aber zwei Stufen in der Schöpfung. Die forma hat die am abgestuften Sein teilnehmenden Geschöpfe so geschaffen, dass die einen sic sunt per ipsam ut ad ipsam etiam sint, ut omnis rationalis et intellectualis creatura, in quo homo rectissime dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei; non enim aliter veritatem posset mente conspicare. Alia vero ita sunt per ipsam facta, ut non sint ad ipsam [15]). Ein Mal redet Augustin auch

---

[1]) II 76. [2]) I 1007 de ord. [3]) III 152 de ver. rel. [4]) I 1322 de mor. u. ö. [5]) II 80. [6]) VI 15 Qu 83. [7]) II 77. III 172 de ver. rel. [8]) II 77. [9]) II 80. [10]) III 172 de ver rel. [11]) VI 16 Qu 83. III 172 de ver. rel. [12]) VI 16 Qu 83. [13]) II 77. [14]) III 159 de ver. rel. [15]) ib.

vom intellectus, in quo omnia sunt vel ipse potius universa [1]).

Diese forma ist nun zunächst freilich nichts anderes als der lateinische Ausdruck für den platonischen Begriff der Idee. Beide Begriffe, species und forma, die wir auf den Filius übertragen fanden, sind die von Augustin gewählte lateinische Uebersetzung für die Idee. „Ideas latine possumus vel formas vel species dicere [2]). Wenn Augustin auch die Wiedergabe durch ratio nicht billigt, da dafür im Griechischen sich der Ausdruck λόγος finde [3]), so giebt er doch zu, dass die Sache selbst dadurch nicht alteriert werde. Es sind nun die Ideen principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles quae ipsae formatae non sint ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes quae in divina intelligentia continentur [4]). Die Ideen entstehen und vergehen nicht; jedoch secundum eas dicitur formari omne quod oriri et interire potest. Nur die anima rationalis kann sie schauen mente atque ratione; sie sind gleichsam ihr inneres intelligibles Auge; aber nur die anima pura et sancta, deren Auge sincerus, sanus, serenus et similis his rebus ist. Soweit entwickelt Augustin die „platonische Ideenlehre". Nun müsse aber jeder religiöse Mensch zugeben, dass alles was ist, damit es sei, durch Gott geschaffen sei und von ihm erhalten werde. Dies zugegeben, könne man aber nicht behaupten, dass Gott irrationabiliter alles geschaffen habe, also nur ratione. Dies bedeutet aber für Augustin mehr als die blosse Vernünftigkeit der Schöpfung. Denn er spaltet nun sofort und unvermittelt den Begriff der ratio, wenn er fortfährt: nec eadem ratione habe Gott die Welt geschaffen, sondern jedes einzelne durch eine besondere ratio. So geht die ratio über in die rationes, die vorhanden sind in der mens creatoris, nicht ausserhalb derselben. Wenn aber dies der Fall ist, so sind sie auch ewig und unveränderlich, und es bleibe nur der Schluss übrig, dass die Ideen Platos nicht bloss sind, sondern verae sunt quarum participatione fit ut sit quiquid est, quomodo est. Die anima rationalis überragt aber alle anderen res, ist Gott am nächsten und kann, wenn sie Gott in der Liebe anhängt, durchdrungen von jenem intelligiblen Licht vermöge der ihr verliehenen intelligentia istas rationes schauen, quarum visione fit beatisima. Ob man diese rationes oder ideas nun formas, species oder rationes nenne, sei gleichgültig [5]).

---

[1]) I 1007 de ord. [2]) VI 30 Qu 83. [3]) ib. cf. VI 54 Qu 83. [4]) VI 30 Qu 83. [5]) VI 30 Qu 83.

Nur ganz im allgemeinen betrachtet, zeigt die hier von Augustin entwickelte Ideenlehre die Umbildung der platonischen Weltanschauung, die sie unter Einwirkung der philonischen und neuplatonischen Philosophie erfahren hatte. Hatte Plato die logischen Begriffe zu ontologischen Grössen erweitert, so ist hier die Kausalität zur Logik geworden und der platonische Realismus in eine geistige Immanenz der Ideen umgewandelt. Die dem platonischen System eignende μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, sofern das Verhältnis der Ideen zur Wirklichkeit in Betracht kommt, ist hier nicht mehr vorhanden. Es ist nicht richtig, wenn Feuerlein[1]) Augustin vorwirft, es komme die eine Welt nicht zur anderen und es sei nicht klar, wie die Aufnahme des Scheins, mit dem die obere Welt in die untere herniederscheine, im Menschengeiste erfolge. Denn der Kosmos ist, soweit sein Sein in Betracht kommt, ein ontologischer und logischer. Nun meinten wir bereits oben darauf aufmerksam machen zu können, dass Augustin die forma und den Filius identifiziert habe, dass er also mit anderen Worten die plotinische Vorstellung vom Filius als dem νοῦς oder dem Inbegriff der intelligiblen Welt, des κόσμος νοητός, teile. Harnack meint nun zwar, dass bei Augustin die Welt immer wieder im Sohn als Einheit zu versinken drohe und ihre Unterschiedenheit zu verlieren Gefahr laufe; unrichtig sei es aber umgekehrt zu sagen, die intelligible Welt sei für Augustin mit dem Sohn identisch oder sei der Sohn [2]). In der dritten Auflage seiner Dogmengeschichte [3]) urteilt er vorsichtiger, vielleicht durch die von Loofs gegebene Skizze veranlasst. Er meint, dass Augustin wenigstens nach 400 eine Identifikation des filius und des νοῦς nicht kenne. So giebt er doch wenigstens die Möglichkeit derselben zu. Kahl [4]) scheint die Identifikation von neuplatonischem νοῦς und christlichem Logos erst in der späteren Zeit Augustins vollzogen zu sehen, ohne zu sagen, welche Zeit dies denn sei. Er giebt zu deren Bestimmung nur einen negativen Anhaltspunkt, wenn er sagt, Augustin habe nach Erkenntnis der Unvereinbarkeit der Annahme einer Präexistenz der Seele mit dem christlichen Dogma, später, nachdem der neuplatonische νοῦς mit dem Filius Dei identifiziert worden sei, seine Meinung dahin geändert, dass die intellektuelle Erkenntnis des Menschen durch seine Abhängigkeit von Gott bewirkt werde. Willmann [5]) dagegen hat, aus-

---

[1]) Feuerlein, Augustins Stellung in der Kirchen- u. Kulturgeschichte. Historische Zeitschrift. 1869 p. 280. [2]) Harnack, Dogmengesch. III² 109 Anm. 4. [3]) ib. [4]) Kahl, der Primat des Willens 1886 p. 39. [5]) Willmann, Geschichte des Idealismus Bd. II p. 285.

gehend von der Bemerkung Augustins in den Retraktationen (Retr I 3), jede Identifikation abgelehnt; Augustin habe den platonisch-philonischen Terminus κόσμος νοητός nur mit einem gewissen Vorbehalt rezipiert. Aber es ist unrichtig, von dieser letzten Schrift Augustins aus argumentieren zu wollen. Die ersten Schriften Augustins lassen unzweifelhaft diese Gleichstellung erkennen. Nach Plotin geht aus dem ἕν oder πρῶτον, dem Vorbild, welches als wirkende Kraft immerfort ein anderes erzeugt, das Abbild hervor; dieses wird durch Schauen des Vorbildes zum νοῦς, welcher als das volle Abbild des ihn ausstrahlenden höchsten Wesens ihm gleich ist, andererseits aber als abgeleitet von ihm völlig verschieden; dieser νοῦς ist zugleich das Urbild alles dessen, was ist, der κόσμος νοητός, die intelligible Welt oder ideelle Wirklichkeit, welche als das wahrhaft Seiende und darum Ruhende Erkenntnisobjekt ist, als bewegend aber und aktiv das Denken, die Vernunft oder das erkennende Wesen. Die Bindeglieder von Sein und Denken sind die Ideen, die ausserhalb des νοῦς überhaupt nicht vorhanden sind. Ein Vergleich dieser plotinischen Gedanken mit denen Augustins ergiebt ihre wesentliche Uebereinstimmung. Plotinisch ist es, wenn Augustin sagt: Veritas ut sit, fit per aliquem summum modum a quo procedit et in quem se perfecta convertit [1]). Augustin hatte den Filius mit der forma und mit der veritas identifiziert; alle waren sie das zweite Glied der Trinität. Die veritas ist der Sohn aber, weil die rationes rerum, die in ihm, nicht ausser ihm sind, das wahre Wesen der Dinge bedeuten. Die Wahrheit ist metaphysisch gefasst als der Inbegriff der im göttlichen Intellekt vorhandenen Vielheit der Ideen. Die rationes sind selbst nicht formiert, sondern ewig wahr und unveränderlich. Somit ergiebt sich die Gleichung rationes = ratio = forma = veritas = Filius; Augustin erkennt also nicht bloss die platonische Ideenlehre an, er hat auch den κόσμος νοητός Plotins übernommen. Der Filius ist die intelligible Welt, der intellectus (cf. den νοῦς der Neuplatoniker), die veritas und forma, welche in sich die rationes vereinigt, durch die erst die Dinge der Sinnenwelt ein esse haben; er ist die forma, die zu schauen die anima intellectualis geschaffen ist, welche die Seligkeit darum in der Schauung der rationes erlebt. So sind forma, rationes und Filius identisch und es muss wenigstens für diese Periode anerkannt werden, dass für Augustin der Filius Dei derselbe sei wie bei

[1]) 975 de be. vita.

Plotin der νοῦς.

Man sieht demnach, wie wenig bisher seine christologischen Sätze von christlichen Motiven getragen sind. Es hat seine Christologie, soweit ihr Inhalt in Betracht kommt, sich als eine Reproduktion der plotinischen Philosophie erwiesen. Zwar lehnt er sich an die Schrift an und sucht ihre Bestimmungen zu verwerten. Aber wie wenig trifft er den Schriftgedanken! Christus nennt er mit Paulus die göttliche Kraft und Weisheit; aber inhaltlich stehen die Sätze beider einander durchaus fern. Die virtus ist in ihrer kosmischen Beziehung aufgefasst, die sapientia und veritas ebenfalls. Die Seligkeit besteht in der Schauung der Ideen oder der intelligiblen Welt. Christus ist der Logos, das überweltliche vorzeitliche Wesen, welches unmittelbar mit der Seele in Verbindung tritt. Die Gottheit Christi wird nicht ethisch-soteriologisch, sondern kosmisch-metaphysisch begründet. Wenn man die paulinischen und auch die johanneischen Gedanken neben die hier entwickelten Gedanken Augustins stellt, empfindet man lebhaft den grossen Abstand.

Aber doch reproduziert Augustin nicht lediglich neuplatonische Gedanken. Vom Neuplatonismus unterscheidet er sich schon dadurch, dass er die aequalitas des Sohnes unter allen Umständen festhält, dass er ihn zwar ein Abbild des Vaters nennt, aber nicht wie Plotin von einer Unterschiedenheit des Sohnes und des Vaters spricht. Der Filius ist ex Deo aber er ist keine Emanation Gottes. Den Ausdruck manare freilich kennt er und wendet er an; aber er fügt hinzu: sine ulla degeneratione[1]). Gegen Plotin richtet es sich wohl auch, wenn er von einem immerwährenden nasci nicht gesprochen wissen will, sondern von einem natum esse des Filius. Es wurde ferner bei der Bestimmung des Verbum darauf hingewiesen, dass im Gedanken von der operativa potentia des Verbum seine Auffassung vom Sein als dem lebensvollen Sein anklang. Er, der sinnliche Afrikaner, ist zu sehr mit den realen Mächten des empirischen Daseins verwachsen, als dass er es trotz seiner Bestimmung Gottes als des höchsten Seins zu den abstrusen Konsequenzen des Spinozismus oder zu dem selbst über alles Sein erhabenen übervernünftigen Gott der Neuplatoniker hätte bringen können. Den Begriff des Seins erschliesst er aus dem Begriff des Lebens und findet hier zugleich den Willen oder den Trieb mit dem Sein verbunden, so dass er

[1]) I 1002 de ord. cf. I 976 de be. vit.

es nicht zum Akosmismus bringen kann. Die endlichen Dinge stammen darum wohl von der höchsten Substanz, aber sie gehen nicht aus ihr hervor. Gott ist wohl die causa efficiens und das höchste Gut. Das führt er im Anschluss an die Neuplatoniker in der Schrift de ordine durch. Aber das Schaffen geschieht durch Willensakte. So macht sich in den hieraus sich ergebenden christologischen Sätzen ein nicht-neuplatonisches Element bemerkbar. Augustin ist nicht Pantheist im gewöhnlichen Sinn; er teilt auch nicht ganz den dynamischen Pantheismus der Neuplatoniker. Es tritt eine freilich nicht korrekt durchgeführte geistige Immanenz an die Stelle. In quantum sunt, sind die geschaffenen Dinge doch eine Auswirkung der forma oder des Verbum, welches zwar operativa potentia ist und Wille, aber doch auch Vernunft und veritas. Es scheinen aus dem letzten Urgrund die Dinge kreatianisch hervorzugehen, aber doch auch wiederum in immanenter Weise[1]) aus der mens creatoris. Der Gegensatz beider Gedankenreihen scheint Augustin nicht zum Bewusstsein gekommen zu sein, und der formell vorhandene Kreatianismus löst sich de facto in einen nur scheinbaren Kreatianismus auf. Man begreift nun auch, wie für Augustin die beiden im Verbumgedanken nachweisbaren Vorstellungsreihen keinen Widerspruch enthalten. Denn sie sind inhaltlich nicht wie es den Anschein haben konnte, aus zwei verschiedenen Wurzeln zusammengewachsen, sondern ruhen beide im Neuplatonismus Augustins, dem er den Kreatianismus geopfert hat. Es sind beide kosmisch-metaphysische Spekulationen im Rahmen des Neuplatonismus, mit dem sich Augustin, von einer Ausnahme vielleicht abgesehen, selbst in Uebereinstimmung weiss.

Hinsichtlich der Beurteilung dieser gesamten Logoschristologie und der ihr zu grunde liegenden Anschauung können Zweifel nicht obwalten. Scipio[2]) hat allerdings im Anschluss an Grundgedanken Euckens es versucht, die Bedeutung und den hohen Wert dieser ganzen Anschauung Augustins herauszustellen. Aber die ganze Art, wie Augustin hier in seiner Ideenlehre, die ja mit seiner Christologie eng zusammenhängt, die Einheit des Kosmos und des Individuum findet, ist nicht zu billigen, nicht bloss deshalb, weil sie bei Augustin zum Pantheismus führt. Er hätte sie ja unrichtig durchführen können, sodass wenigstens seine Prämissen wieder aufgenommen werden könnten. Dies meint

[1]) cf. besonders den Brief an Nebridius ep 14. aus dem Jahre 390. II 80.
[2]) Scipio, des Aurel. Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel, Leipzig. 1886.

Scipio. Augustin will, sagt er, ein Weltsystem aus universellen Vernunftgesetzen aufbauen, in welchem doch der Wert der Persönlichkeit, des individuellen Innenlebens zur Geltung kommt. Die Persönlichkeit soll sich selbst an den Kosmos verlieren und hingeben, um sich darin wiederzufinden[1]). Augustins Wollen sei anerkennenswert, und nur seine Kraft sei hinter seinem Wollen zurückgeblieben. Es ist aber überhaupt nicht möglich, will man nicht den Boden christlicher Frömmigkeit verlieren, von hier aus die Einheit des Weltsystems zu finden. Es soll nicht verkannt werden, dass diese Weltanschauung religiös gerichtet ist. Mit den bekannten Schlagworten „Metaphysikant" und „Neuplatoniker" lässt sie sich nicht abthun, und es ist verständlich, wenn Scipio im Vorwort mit einiger Bitterkeit sich richtet gegen jene „sich mehr und mehr ausdehnende theologische Richtung, die in dem Streben nach begrifflicher (wenn auch nicht rein begrifflicher) Zurückführung der subjektiv-religiösen Postulate und der objektiven Realität auf eine Wurzel und Quelle ein nicht vom Wesen des Christentums gefordertes Vorgehen sieht"[2]). Es ist eine willkürliche Einschränkung, wenn die „ethisierende Theologie" A. Ritschls nur dem den Charakter des Religiösen zuerkennt, welches der Grundrichtung dieser Theologie sich einordnet. Aber die von Scipio bei Augustin gebilligte Einheit von Metaphysik und Ethik als Weltgrund selbst, als metaphysische Einheit selbst, die nur auf dem Wege rechter Mystik in Persönlichkeit umgewandelt werden könne, diese religiöse, kosmisch-individuelle Basis ist nicht geeignet, ein christlicher Frömmigkeit entsprechendes Weltbild zu gestalten, ist überhaupt nicht geeignet, ein einheitliches Weltbild zu gestalten, welches jedem Faktor das ihm zukommende Recht wahrt. Die Wahrheit, die hier erstrebt wird, ist ein kosmischer Begriff. Dem Christentum aber koinzidiert nicht Kosmos und Persönlichkeit in der vollkommenen Identität von absoluter Seligkeit und für sich seiender Wahrheit. Wo diese Vereinigung gesucht wird, wird konsequenter Weise die sittliche Naturanlage der Seele im Streben nach Lösung von den Banden der Vergänglichkeit und die Seligkeit im Schauen, d. h. in der mystischen Versenktheit gefunden. Dass dies nicht christlich-sittliche Frömmigkeit ist, liegt auf der Hand. Die Persönlichkeit verliert sich selbst. Man kann überhaupt nicht im Universum sein Ich wiederfinden; man kann demselben nicht sittlich liebend anhangen, sondern nur schwebend darüber urteilen. Ein aus univer-

[1]) a. a. O. p. 105. [2]) a. a. O. p. III.

sellen Vernunftgesetzen aufgebautes Weltsystem, welches doch die Innerlichkeit und den Wert der Persönlichkeit berücksichtigen will, ist unmöglich. Diese kosmische Dialektik vereinigt zwei spezifisch verschiedene Prinzipien in sich, wie Scipio selbst zugeben muss: den logischen Gedanken, in welchem wie im Naturgesetz sich keine Innerlichkeit findet, und den inneren Wert der Persönlichkeit. Es ist ganz richtig, wenn Scipio sagt[1]), Substanz und Subjekt könnten sich nicht einfach das eine in das andere entwickeln. Aber wenn er nun fortfährt: Substanz und Subjekt müssten, das bleibe ein Postulat aus dem Wesen beider, im innersten wesensnotwendigen Zusammenhang derart stehen, dass beide gleichmässig als die letzten realen Prinzipien in höherer Einheit sich zusammenschliessen, so mag es freilich Naturen geben, die ein solches Postulat aufstellen müssen. Aber es bleibt ein Postulat, das die Verwirklichung nie erreichen kann. Es liegt nicht in der Beschränktheit des menschlichen Individuums überhaupt[2]), dass es auf diesem Wege nicht zu einem geschlossenen System gekommen ist, welches Kosmos und Individuum zur Versöhnung und Einheit bringt, sondern in der Unmöglichkeit der Sache selbst. Erkennen und Wollen sind nicht vollkommen neben einander geordnete reale Grössen, sondern sie müssen ein Subordinationsverhältnis zu einander eingehen, sei es nun, dass man dem Erkennen oder dem Wollen den Vorrang giebt. Ersteres aber verhält sich gleichgültig gegen die Innerlichkeit der Persönlichkeit und bewegt sich nur in kausaler Betrachtungsweise, ohne sich, sollen nicht die gezogenen Grenzen überschritten werden, zu einem abschliessenden höchsten Gut erheben zu können. Ist doch der Gedanke des höchsten Guts selbst aus dem Willen geboren. Wird es darum, wie bei Augustin, religiös gewertet und mit der Liebe verknüpft, so wird diese selbst ihres eigentümlichen Gehalts entleert, und das Ergebnis ist eine pantheistische Mystik, also ein Verzicht auf die Durchführung und Behauptung der eigenen Persönlichkeit. Die kosmische Betrachtungsweise ist notwendig geschichtslos. Nicht in der idealistischen Philosophie, welche Gott als kosmische veritas auffasst, ist die Möglichkeit einer Einheit des Weltbildes gegeben. Man muss dem Weltbilde seine unpersönliche, logische Art lassen und dem Willen den Vorrang geben. Wenn Scipio auch nicht Pantheist sein will, so ist doch sein System pantheistisch. Freilich korrigiert er Augustin. Er führt die kosmische Betrachtungsweise nicht so einseitig durch wie jener; er giebt nicht auf

[1]) a. a. O. p. 110. [2]) a. a. O. p. 105. 112.

der einen Seite die äussere kosmische Gesetzmässigkeit der logischen, kausalen und ästhetischen Notwendigkeit als ausreichend zur Befriedigung und Erfüllung der persönlichen Innerlichkeit, und auf der anderen Seite einen Kosmos, der nur die Erweiterung der eigenen Subjektivität ist. Aber wenn Scipio, die augustinische Auffassung von der Bedeutung des Uebels als einer antithetischen Folie für die Gesamtschönheit der Welt abweisend, sagt, der ernstlich leidenden Persönlichkeit sei dies gleichgültig, sie wolle ein persönliches, auf sich selbst bezogenes Moment, nicht für die Schönheit der Welt, sondern für sie selbst müsse das Uebel als ein Gut betrachtet werden, so ist dies bereits eine Ueberordnung des persönlichen Innenlebens über den ganzen Kosmos, welcher nur ein Mittel zur Durchführung des persönlichen Lebenszweckes wird, den man in dem mit dem Kosmos gänzlich unverworren zu haltenden Gott und in der Gemeinschaft mit ihm beschlossen findet. Das ist christliche Mystik, welche die Persönlichkeit Gottes und die eigene Persönlichkeit wahrt und die gesamte Welt nur als ein Mittel in der Hand Gottes betrachtet, die eigene Persönlichkeit, also die eigene Subjektivität, und nicht den Allgemeinbegriff der Persönlichkeit[1]), durchzusetzen. Nur in solcher teleologischen, nicht aber in einer gleichviel wie gearteten kausalen Betrachtungsweise ist die Einheit des Weltbildes zu finden. Man kann nur noch nachweisen, dass das Erkennen selbst als seinen notwendigen Abschluss die Gottesidee fordert. Scipios Konstruktion verselbständigt den Kosmos und lässt die Persönlichkeit Gottes aufgehen in der kosmischen Wahrheit und ersetzt die eigene, besondere Persönlichkeit, die Subjektivität, durch „die Persönlichkeit", d. h. das Wesen der Innerlichkeit an sich. So wird beides verkürzt, der Gottesbegriff und die Persönlichkeit. Denn der Begriff der Innnerlichkeit an sich ist nichts als eine Abstraktion. Das heidnisch-antike Weltbewusstsein und das christlich-moderne Selbstbewusstsein lassen sich nicht als gleichwertige Grössen in höherer Einheit zusammenfassen.[2])

[1]) Scipio a. a. O. p. 108.

[2]) Damit soll nicht einer Anschauung das Wort geredet werden, welche Erkennen und Wollen, Kausalität und Teleologie als sich ausschliessende Gegensätze einander gegenüberstellt, die sittlichen Grössen von den realen „wissenschaftlichen" isoliert, auf eine Einheit des Weltbildes überhaupt verzichtet und nur von den sittlichen Werten aus die Gottesidee finden und begründen will. Es soll nur die Ueberordnung des Momentes der Innerlichkeit, nicht eine ursprüngliche und uranfängliche Gegensätzlichkeit von Kosmos und Individuum behauptet werden. Der Dualismus Kants soll nicht wieder eingeführt werden.

Die Bedeutung des Gesagten für die Beurteilung der augustinischen Christologie ist ersichtlich. Wenn Augustin den Glückseligkeitstrieb in der Schauung der kosmischen Wahrheit befriedigt wissen will, so muss dies, darüber lassen die aus der Verbumchristologie gewonnenen Ergebnisse keinen Zweifel aufkommen, zu einer mystisch-intellektualistischen, kosmisch bestimmten Erlösungslehre führen, ganz abgesehen von den Härten in der Einzeldurchführung. Dass darunter die Christologie selbst Einbusse am christlich-religiösen Gehalt erleidet, ist klar. Es wird die Gottheit Christi nach dieser eigentümlichen metaphysischen Spekulation bestimmt und beurteilt. Dies kann nicht stark genug betont werden; denn unter diesen Umständen muss die Bedeutung des historischen Christus entwertet, eine christlich religiöse Begründung der Gottheit Jesu und eine direkte religiöse Wertung seiner Versöhnungsthat von vornherein ausgeschlossen erscheinen. Es ist zu vermuten, dass Augustin, wie er bei aller Betonung des Willens doch Intellektualist geblieben ist und das metaphysisch universelle Moment als das oberste hingestellt hat, auch in der Christologie diese Gruppierung vorgenommen hat. Indem er aber weiter von der Gottheit Christi ausgehend, sie substanziell und rein für sich, abgesehen von der Menschheit betrachtet, wird man von vornherein sagen dürfen, dass ihm das Problem der com. idd. nicht leicht zu lösen sein wird. Fassen wir zunächst ins Auge, wie Augustin über die Menschheit Jesu urteilt.

2. Der homo Christus.

Durch die Lektüre der Schrift war Augustin zu der Ueberzeugung gekommen, Jesus sei wahrer Mensch. In den Schriften unserer Periode spricht er nun freilich verhältnismässig selten vom homo Jesus. Aber wenn er vom homo redet, betont er mit allem Nachdruck seine wahrhaftige Menschheit. Der Leib Christi ist kein phantasma gewesen[1]), sondern nostri generis corpus[2]). Dass er von der ophitischen Spekulation darum nichts wissen will, liegt auf der Hand[3]). Christus hätte uns ja auch getäuscht, wenn er einen Scheinleib besessen hätte. Er ist verus homo[4]), welcher geredet und gehandelt hat, eine menschliche Entwicklung und auch Leiden durchgemacht hat[5]). In diesem Sinne versteht er auch die Selbstbezeichnung Jesu als des Filius hominum[6]) und das paulinische Wort

[1]) VI 14 Qu 83. [2]) I 1002 de ord. [3]) III 217 de gen. [4]) III 135 de ver. rel. I 1261 de lib. arb. [5]) III 216 de gen. III 153 de ver. rel. II 77 VI 28 Qu 83. [6]) III 193 de gen.

vom homo novus [1]). Im sechsten Weltalter ist er geboren in carne [2]), als homo novus de femina [3]), und Augustin spricht von einem aequari hominibus [4]). Aber doch unterscheidet sich Christus als Mensch von allen anderen, die Weisen und Heiligen eingeschlossen. Quis quaeso te hominibus tantus apparuit quantus ille homo quem Deus suscepit longe aliter quam ceteros sanctos et sapientes? Quem si cum aliis sapientibus conferas majori distantia continetur quam collatione solis cetera sidera. Quam sane similitudinem diligenter intuere. Fieri enim potest mente qua excellis ut quamdam quaestionem de homine Christo a te propositam transeuntes dissolverimus [5]). Er ist ein Mensch, der ab ipsa rerum natura exceptus nicht magisterio hominum, sondern intima illuminatione ab incunabulis illustratus durch die göttliche Weisheit und Kraft mit ausserordentlicher Stärke und Majestät begabt ist [6]). In diesen Sätzen tritt uns wieder jene aus der Uebergangszeit bekannte Anschauung Augustins entgegen, wie es denn überhaupt im vierten Jahrhundert vielfach geltend gemacht wurde, dass der Mensch Jesus durch die Verbindung mit dem Logos weit über die gewöhnliche Art der menschlichen Natur emporgehoben wurde. Dass aber Augustin trotz allem nicht mehr auf jenem Boden steht, dass er nicht einen quantitativen, sondern qualitativen Unterschied statuieren will, zeigt der Hinweis auf die susceptio, auf die wir unten noch zurückkommen müssen. Worin der Unterschied Christi des näheren bestehe, wird in den 83 Quaestiones ausgeführt, wenn wir die in Frage kommenden Erörterungen noch für diese Periode verwerten dürfen. Augustin spricht über die Auferstehung des Lazarus, der aus dem Grabe herausgehen musste um befreit zu werden und selbst dann in seinem ferneren Leben sich von der Sünde und ignorantia nicht freihalten konnte. Christus dagegen peccatum non fecit et nihil ignoravit [7]). Von der ignorantia sieht Augustin an einer anderen Stelle ab, wo er die Sündlosigkeit Jesu im Anschluss an Röm 8 $_3$ behauptet. Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati. Non enim caro peccati erat quae non de carnali delectatione nata erat, sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat; mortem autem non meruit Adam nisi peccando [8]). Es wird aber angemessener sein, diese Stelle hier nicht zu berücksichtigen. Denn sie entstammt einem grösseren exegetischen Abschnitt; einige dieser quaestio vorangehende Quaestiones hat Reuter [9]) auf

[1]) I 1326 de mor. [2]) III 192 de gen. [3]) VI 14 Qu 83. [4]) I 1286 de lib. arb. [5]) II 80. [6]) III 124 de ver. rel. [7]) VI 60 Qu 83. [8]) VI 64 Qu 83. [9]) Reuter, a. a. O. p. 8.

grund eines Vergleichs mit der expos. in ep. ad Rom. der folgenden Periode zugewiesen. Betrachtet man den Inhalt des letzten Citats, so fällt die ausgeführte Berufung auf Röm 8 3 auf, und die Begründung der similitudo carnis peccati Christi durch die caro mortalis verrät bereits ein eingehenderes theologisches Nachdenken. Das erste Citat würde an sich wohl unserer Periode sich einfügen lassen; aber es ist ebenfalls einem exegetischen Abschnitt entnommen, der sich über die Auferweckung des Lazarus auslässt. Halten wir als Kanon für die Zeitbestimmung der einzelnen quaestiones fest, dass diejenigen, welche eine intensivere Auseinandersetzung mit der Schrift erkennen lassen, erst der folgenden Periode zuzuweisen sind, so müssen wir darauf verzichten, für unsere Periode diese letzten Citate zu verwerten. Ein apodiktischer Beweis lässt sich natürlich nicht erbringen. Ganz diese Abschnitte als für unsere Zeit nicht passend abzulehnen, ist man nicht berechtigt. Denn in der letzten Zeit vor seinem Eintritt ins Presbyteramt hat Augustin intensiveres Schriftstudium getrieben als bisher. Die Verwendbarkeit der letzten Citate vorausgesetzt, würde man das Resultat erhalten, dass Augustin den Vorrang Christi vor anderen in der Freiheit von der Sünde erblickte und den Grund für diese Sündlosigkeit in der Jungfrauengeburt. Will man aber von ihnen absehen, muss man Augustins Anschauung über den homo dahin zusammenfassen, dass er die Menschheit Jesu unter keiner Bedingung preisgiebt oder preisgeben will, dass er den Doketismus ablehnt und dem Menschen Jesus einen ausserordentlichen Vorrang vor allen übrigen Heiligen und Weisen zuerkennt, durch die Uebernahme des Gedankens der susceptio aber den Fehler der in den Konfessionen gerügten photinianischen Christologie zu vermeiden sucht. Ob Augustin trotzdem von doketischen Anwandlungen frei ist, lässt sich auf grund des spärlichen Materials nicht sicher nachweisen. Dass er die Menschheit Jesu beweist und zufolge des Schriftzeugnisses annimmt, sowie sein überwiegendes Interesse dem Verbum zuwendet, erweckt kein günstiges Vorurteil. Von einer Polemik gegen die Apollinaristen ist in den ältesten Schriften nichts zu merken. Doch darf man annehmen, dass Augustin auf grund seiner Andeutungen über den homo Jesus als verus homo ein Gegner des Apollinarismus gewesen sei. Der Satz Harnacks[1]), dass Augustin mit ungewöhnlicher Energie von den ältesten Schriften an bis zu den spätesten den Apollinarismus abgelehnt habe, dürfte nicht unrichtig

---

[1]) Harnack, Dogmengesch. Bd III 115.

sein, ist aber im Hinblick auf die ältesten Schriften nicht zu erweisen. Im allgemeinen lässt sich also von dieser Periode seines theologischen Denkens sagen, dass er die Menschheit Jesu zwar unverkürzt festgehalten habe, dass sie aber nicht sonderlich oft hervortrete, dass im Vordergrunde seines Interesses die neuplatonisch verstandene Gottheit Christi stehe, die Verbumspekulation in ihrer Loslösung vom geschichtlichen Christus. Aber Verbum und homo bilden den Gottmenschen, und das Problem der Menschwerdung Gottes hat Augustin bereits beschäftigt.

3. Die Menschwerdung Christi und das Verhältnis der Naturen zu einander.

Christus ist unveränderlicher Gott, dem Vater wesensgleich und wesenseins. Er ist auch wahrer Mensch, kein Phantom. Beides hatte Augustin in der Mailänder Zeit nicht vereinigen können; das sacramentum incarnationis war ihm noch nicht aufgegangen. Ein Geheimnis ist ihm auch jetzt noch die sacrosancta susceptio hominis[1]); die Menschwerdung oder susceptio des homo ist eine mystica[2]), und Augustin spricht von einem sacramentum hominis suscepti[3]). Aber sie ist kein Geheimnis wie früher, wo er sie überhaupt nicht kannte; wenn sie ihm ein Rätsel ist, so hat das seinen Grund in der für ihn unerschütterlich feststehenden Thatsache der unitas in der trinitas und der daraus resultierenden inseparabilis operatio der trinitas, die der katholische Glaube anzunehmen erfordere und die Augustin jetzt schon voraussetzt[4]). In dem Abschnitt über den Filius Dei sahen wir bereits, wie stark Augustin die Einheit betonte. Indem er gleichfalls die incommutabilitas des Verbum festhält, ergeben sich zwei schwierige Probleme bezüglich der Menschwerdung: die Frage nach der Menschwerdung des Sohnes allein und die Frage nach der Verbindung der Gottheit mit der Menschheit. Dass es schwierige Fragen sind, hat Augustin selbst ausgesprochen, jedenfalls hinsichtlich des ersten Problems. Es ist eine quaestio difficilis, warum in mysteriis et sacris nostris hominis susceptio filio tributa celebratur[5]). Derselbe Gedanke kann auch in folgenden Worten ausgesprochen sein, die Loofs[6]) in diesem Sinne verwertet: Quantum autem illud sit quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus assumere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius[7]). Aber nötig ist es nicht; denn sollte die Menschwerdung des Sohnes allein

[1]) III 129 de ver. rel. [2]) II 75. [3]) I 1316 de mor. I 1326 ib. [4]) II 75. [5]) II 75. [6]) R. E.[3] p. 271. [7]) I 1002 de ord.

hier als das Problem gelten, hätte Augustin besser tantum statt tantus geschrieben. Nicht dass der Sohn allein Mensch geworden sei, sondern der allgemeine Gedanke des grossen Abstandes der Gottheit von der Menschheit und der trotzdem geschehenen Vereinigung dürfte diese Worte beherrschen. An der Wahrheit und Möglichkeit der Menschwerdung zweifelt Augustin nicht mehr; er ist ja katholischer Christ[1]); irrationell ist sie nicht; denn sie wird von paucis beatisque intelligitur[2]).

Augustin redet nun mehrfach ganz allgemein von der Menschwerdung im Anschluss an Worte der Schrift, ohne sich auf nähere Fragen einzulassen. Der Filius ist vom Vater gesandt (missus), wie er selbst es bekennt: quem misisti Filium tuum[3]). Neben mittere findet sich der Ausdruck venire in mundum oder exire a patre[4]). Auch von einem relinquere des Vaters wird gesprochen[5]) oder von einem semet ipsum exinanire[6]), oder es wird besonders oft der johanneische Ausdruck: Verbum caro factum est et habitavit in nobis gewählt[7]). Sehr oft, vielleicht am häufigsten, verwendet Augustin den Begriff der susceptio hominis, oder totius hominis, ein Begriff, der seinen spekulativen Voraussetzungen am besten gerecht wird[8]). Ohne direkten Anschluss an biblische oder kirchliche Termini wird hingewiesen auf das visibiliter apparere des Herrn[9]) und zwar in homine[10]), oder auf das declinare der auctoritas divini intellectus usque ad ipsum corpus humanum[11]). Ja man möchte fragen, ob nicht hier die Menschwerdung aufgelöst ist in ein Herabsteigen der oberen intelligiblen Welt zur intelligiblen Seele im Sinne der intima illuminatio, sodass die Grenze zwischen der Abstraktion der Mystik und der konkreten Thatsache der Menschwerdung eine fliessende würde. Die Menschwerdung wird eingefügt in den harmonischen, ordnungsmässig sich vollziehenden Gang des Alls; die Sendung Christi geht innerhalb dieser Ordnung vor sich, ohne dass jedoch die Notwendigkeit der Menschwerdung damit behauptet wäre. Christum Deum negas, qui et ordine ad nos venit?[12])

Die Menschwerdung des Sohnes allein war Augustin ein Rätsel und eine quaestio difficilis. So unergründlich ist sie ihm jedoch nicht, dass er es nicht versuchen sollte, in einem Brief an Nebridius[13]) mitzuteilen, wie er über die mystica susceptio hominis

---

[1]) II 75. [2]) ib. [3]) I 1331 de mor. I 991 de ord. [4]) III 215 de gen. [5]) ib. [6]) ib. [7]) VI 134 de ver. rel. u. ö. [8]) II 75; VI 28 qu. 83. I 1316 de mor.; I 1326 ib. I 1077 de qu. an. III 134 de ver. rel. u. ö. [9]) III 194 de gen. [10]) III 215 ib. [11]) I 956 de be. vit. [12]) I 991 de ord. [13]) ep. 11.

denke [1]). Die Form des Briefes bringe es aber mit sich, dass seine Ausführungen mehr ein significare dessen seien, was er darüber denke, als ein explicare [2]). Der katholische Glaube setzt die inseparabilitas der Trinität voraus, sodass alles vom Vater, Sohn und Geist zugleich geschieht. Ex quo videtur esse consequens, ut hominem trinitas tota susceperit. Nam si Filius suscepit, Pater autem et Spiritus Sanctus non susceperunt, aliquid praeter invicem faciunt [3]). Mit welchem Recht kann man dann dem Sohne allein die Menschwerdung zuschreiben? Es ist für die Art der augustinischen Spekulation charakteristisch, dass er, um diese Frage zu lösen, noch einmal auf seine metaphysischen Voraussetzungen zurückgreift, indem er aus ihnen die Notwendigkeit der untrennbaren Wirksamkeit der Trinität ableitet. Jede Natur hat die drei Merkmale des „Seins", des „Soseins" und des „Bleibens im Sein". Das erste zeigt die causa ipsa ex qua sunt omnia, das zweite die species per quam fabricantur, das dritte die manentia. Wäre es nun möglich, dass etwas im „Sein" sei, ohne jedoch im „Sosein" oder „Anderssein" zu sein und in seiner Art zu „bleiben" oder nur ein „Sosein" ohne ein „Sein" zu sein, fieri etiam potest ut in illa Trinitate aliqua persona praeter alias aliquid faciat [4]). Dann wäre also das Problem gelöst durch Erhebung logischer Abstraktionen zu ontologischen Verhältnissen, indem man auf sie übertrüge, was in der logischen Abstraktion durchzuführen möglich wäre. Aber Augustin meint nicht, dass man die drei Merkmale isolieren könne; man muss sich vielmehr von der Notwendigkeit überzeugen, ut quidquid sit continuo et hoc aut illud sit et in suo genere maneat quantum potest, sodass nihil tria illa praeter invicem faciunt [5]). Man merkt, wie die allgemeinen metaphysischen Erwägungen für die Begründung der Glaubenssätze massgebend sind. Darum wird nun auch das Problem gelöst unter Zuhilfenahme der bereits entwickelten neuplatonischen Anschauung über den Filius und der angedeuteten kosmisch gerichteten, intellektualistischen Auffassung von der Seligkeit. Die Erlösung und Seligkeit wird ja in der ewigen Schauung der unveränderlichen Ideen erreicht; nun war ja der Filius der κόσμος νοητός, die forma Dei, durch die alles geschaffen ist und mit der wir verbunden sind. Da aber die forma Dei der Filius genannt wird und alles was durch den angenommenen Menschen geschieht, zu unserer Belehrung und Unterweisung geschehen ist, wird dem Sohn allein die Mensch-

[1]) II 75. [2]) ib. [3]) ib. [4]) ib. [5]) ib.

werdung zugeschrieben. Quare illud quod de Filio Dei quaeris, cur ipse potius dicatur hominem suscepisse, quam pater, cum simul uterque sit, dignosces facillime si sermocinationum nostrarum quibus ut potuimus (nam ineffabile quiddem est) quid sit Dei Filius, quo conjuncti simus, recorderis. Quod ut hic breviter attingam, disciplina et forma Dei per quam facta sunt omnia, quae facta sunt, Filius nuncupatur. Quidquid autem per susceptum hominem illum gestum est ad eruditionem et informationem nostrum gestum est[1]). Die species, sagt Augustin in einem andern Briefe an Nebridius, quae proprie Filio tribuitur, pertinet ad disciplinam, qua ipse animus rerum cogitatione formatur. Weil nun durch den homo susceptus eine disciplina vivendi und ein exemplum praecepti geboten würde, non sine ratione hoc totum Filio tribuitur. Es war dem Menschen eben eine regula und norma disciplinae zu zeigen. Daraus ergiebt sich also die Berechtigung des Bekenntnisses zur Menschwerdung des Sohnes allein[2]). Neuplatonisch gedacht ist es auch, wenn Augustin von der imbecillitas nostra ausgeht. Wir waren ab unitate in varietatem gefallen; darum ist es nötig, dass das, was summa communione et inseparabilitate geschieht, distincte zu zeigen sei.

Die in diesen Sätzen von Augustin gegebene Erklärung der Menschwerdung des Sohnes allein ist wichtig. Man sieht, dass Augustin hier in keiner Weise, wie man es vom späteren Augustin behauptet hat[3]), von der menschlichen Seele Jesu aus den Gottmenschen konstruiert und in der besonderen Empfänglichkeit Jesu den Grund für die Menschwerdung des Sohnes erblickt. Vielmehr bewegt sich Augustin ganz in den bekannten neuplatonischen Vorstellungen über den Filius; aus der eigentümlichen, kosmisch orientierten Bestimmung des Filius und aus der daraus resultierenden Art der Erlösung und Seligkeit wird die Richtigkeit des kirchlichen Bekenntnisses abgeleitet. Weil der Filius die forma Dei ist, und weil die Seligkeit in der Schauung der intelligiblen Welt besteht, wird dem Sohn allein die Menschwerdung zugesprochen. Dass aber nun das Problem wirklich gelöst wäre, kann man nicht behaupten, Augustin muss selbst die Unzulänglichkeit seiner Gründe gefühlt haben. Denn es heisst ja: non sine ratione hoc totum Filio tribuitur, und er spricht von seiner eigenen unzureichenden Fähigkeit: ut potuimus. In dem Hinweis auf die imbecillitas des Menschen kann man auch nur eine Verlegenheitsauskunft erblicken,

[1]) II 77 ep 12. [2]) II 75 ep 11. [3]) Harnack, Dogmengesch. Bd III² 116 Dorner, Augustinus p. 92.

Es wird nicht nachgewiesen, wie mit der summa communio des trinitarischen Wirkens die distincte verlaufende Offenbarung zu vereinigen ist. Augustin kommt thatsächlich nicht weiter als zu einer Behauptung beider Sätze: der Richtigkeit des kirchlichen Bekenntnisses und der Einheitlichkeit des trinitarischen Wirkens. Den inneren, notwendigen Zusammenhang beider Gedanken hat er nicht nachgewiesen und nicht nachweisen können. Denn der Nachweis ist eine logische Unmöglichkeit. Aber Augustin hat es versucht, das Problem unter ausschliesslichem Rückgang auf seine metaphysischen Voraussetzungen zu lösen.

Augustin hat es auch jetzt versucht, die Menschwerdung, d. h. die Vereinigung der Gottheit und der Menschheit derartig darzustellen, dass die Unveränderlichkeit der Gottheit keine Einbusse erleidet. Als Manichäer hatte er nur in den Kategorien des Raumes und der körperlichen Substanz denken können; in der Uebergangsperiode hatte er wohl die Ueberzeugung von der incommutabilitas des Verbum, wusste aber nichts mit der Inkarnation anzufangen. Das ist jetzt anders.

Non loco reliquit, quia deus loco non continetur[1]). Die relictio des Sohnes vom Vater war auch nicht eine aversio peccati[2]), wie bei den Menschen. Es handelt sich vielmehr um ein apparere hominibus in homine[3]), ein Erscheinen nicht in ea dignitate, in qua est apud Patrem. Dies ging deswegen nicht an, weil nicht alle Menschen ein cor mundum haben. Diese apparitio, relictio oder exinanitio, wie im Anschluss an Phil. 2_7 in den späteren Schriften dieser Periode gesagt wird, bedeutet aber nicht eine commutatio der natura Dei[4]), die incommutabilis ist, sondern eine susceptio oder assumtio der natura humana[5]). assumsit nubilum carnis nostrae[6]).

Reuter hat[7]) unter Hinweis auf gleiche Ausführungen des Ambrosius und Hilarius aus einigen den späteren Schriften Augustins entnommenen Citaten festgestellt, dass man von einer κρύψις bei Augustin wohl reden könne, während Feuerlein[8]) im allgemeinen über Augustin das Urteil fällt, „der menschgewordene Erlöser habe nichts an der göttlichen Herrlichkeit verloren, sodass man noch lange nicht an der Frage von der κένωσις und κρύψις stehe“. Eine κένωσις freilich würde man in dieser Periode bei

[1]) III 215 de gen. [2]) ib. [3]) III 194. 198 de gen. [4]) III 205 de gen. [5]) ib. [6]) III 199 ib. [7]) Reuter, a. a. O. p. 209 ff. [8]) Feuerlein, a. a. O. p. 309.

Augustin schwerlich nachweisen können. Man könnte sich auch fragen, ob man wirklich von einer κρύψις zu sprechen berechtigt ist. Eine commutatio wird ja abgelehnt. Aber doch scheint die der κρύψις zu grunde liegende Stimmung auch in unserer Zeit Augustin nicht fremd gewesen zu sein. Das Verbum erschien ja nicht in der dignitas, in der es beim Vater war; es ist eine apparitio in der Form des homo, eine Vorstellung, die zur Annahme einer Verbergung der Gottheit durch die Menschheit führt, so dass die Gottheit eine verborgene Existenz im Gegensatz zu der offenbaren hätte. Aber es fehlt an allen weiteren, spezielleren Andeutungen; und es bleibt nur der allgemeine Gedanke übrig, dass die Gottheit eine ihrem Wesen nicht entsprechende Erscheinungsform angenommen habe, ohne jedoch in ihrer Gottheit alteriert zu werden. Weiter geht Augustin jetzt jedenfalls nicht. Erst die Untersuchung der späteren Schriften Augustins wird uns darüber Antwort geben können, ob Augustin den Gedanken einer christologischen κρύψις weiter verfolgt hat und ob er sich den Gedanken des Ambrosius und Hilarius nähert.

Die Menschwerdung besteht in der susceptio hominis oder der humana natura. So finden sich in Christo zwei Naturen. Wo von dem Verhältnis des Gottes und des Menschen gesprochen wird, werden die Gottheit und Menschheit streng von einander geschieden. Zu einer ebenso eindringlichen Betonung der Einheit in der Zweiheit ist es noch nicht gekommen. Augustins Interesse bewegt sich noch hauptsächlich in den Gedanken, die Gottheit unverletzt zu halten und ebenfalls die volle Menschheit zu betonen. Ja, Augustin scheint es überhaupt noch nicht zu einer festen Terminologie gebracht zu haben. In einer verhältnismässig späten Schrift lesen wir noch die Worte: caro factum est Verbum. quod ipsum non commutationem Dei significat, sed susceptionem inferioris personae, i. e. humanae[1]). Zwar ist diese Lesart schwankend; die Benediktiner geben drei verschiedene Lesarten. Neben der von uns aufgenommenen Lesart die von ihnen in den Text aufgenommene: susceptionem naturae inferioris personae, und die mit der von uns bevorzugten in der Fussnote befindliche susceptionem naturae inferioris. Letztere Lesart ist die einfachste und auch, zumal wenn man den späteren Augustin berücksichtigt, augustinisch. Auch war gerade in der Schrift, der dies Citat entnommen ist, eine Aeusserung Augustins uns entgegen getreten, in der er die angenommene Natur im Ver-

[1]) III 215 de gen.

gleich zu der göttlichen ausserordentlich niedrig wertet[1]). Aber diese einfache Lesart wird doch unecht sein; man begreift nicht, wie bei solcher einfachen Lesart der Text hätte unsicher werden können. Die grössere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass irgendwie der Begriff persona hat vorkommen müssen. Wäre die von den Benediktinern in den Text aufgenommene Lesart die ursprüngliche, hätte man einen vollgültigen Beweis für die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur. Als das personbildende Prinzip wäre der Logos anzuerkennen und die menschliche Natur etwas bloss accidentelles. Wir könnten diese Anschauung auch nicht als unaugustinisch abweisen. Augustin ging ja vom Logosgedanken aus, suchte die Berechtigung des Bekenntnisses zur Menschwerdung des Sohnes allein nicht vom Menschen Jesu aus, sondern von seiner neuplatonischen Spekulation aus zu erweisen; die Menschheit selbst schätzte er im Vergleich zur Gottheit gering, und der Gedanke der apparitio in homine wie überhaupt die Hinneigung zur κρύψις dürfte eher geeignet sein, der Meinung Vorschub zu leisten, dass die Menschheit nur die Offenbarungsform für den Logos sei, — dass also doketische Reminiszenzen auftauchen, die stets ein Beweis dafür sind, dass die Gottheit die übergeordnete Stellung einnimmt und dass man in der Konstruktion des Gottmenschen vom Logos ausgegangen ist —, als dass der Menschheit eine selbständige Bedeutung zukäme. Inhaltlich würden wir also den Gedanken dieser in den Text aufgenommenen Lesart wohl für augustinisch ansehen können. Aber der zu grunde liegende Gedanke würde bereits in der hier stattfindenden Ausprägung eine so weitgehende kirchlich theologische Reflexion Augustins voraussetzen, wie sie sonst nicht in dieser Periode spürbar ist. Uns mutet diese Lesart vielmehr wie eine Korrektur an, und es dürfte sich die Annahme empfehlen, dass ein späterer Leser oder Schreiber an der mit dem präzisen kirchlichen Dogma streitenden von uns bevorzugten Lesart Anstoss nahm und sie korrigierte, indem er bloss den einen kleinen Zusatz: naturae machte. Wäre freilich diese Formel sonst nirgends im Abendland nachweisbar, dürfte man immer noch Bedenken tragen, diese Lesart zu repizieren. Aber sie ist nicht einzigartig in der Litteratur jener Zeit, und gerade dies empfiehlt sie. Trotz der seit Tertullian nachweisbaren Formel: una persona, duae substantiae[2]) taucht doch noch dann und wann die Formel duae personae auf. Bei Ambrosius ist sie wenigstens dreimal nachweisbar. ex persona

---

[1]) III 199 de gen. [2]) Reuter, a. a. O. p. 220. Loofs, Leitfaden p. 102.

hominis, sagt er in der Schrift über den Glauben[1]), und in derselben Schrift lesen wir die Worte: Minor in natura hominis et miraris si ex persona hominis Patrem dixit majorem, qui in persona hominis se vermem esse dixit, non hominem[2]). Hier wechselt also geradezu der Begriff persona mit dem der natura. Im Ambrosiaster findet man in der Auslegung von Röm. 1_1 die Worte: et ideo utrumque posuit i. e. Jesu Christi, ut et Dei et hominis personam signaret quia in utraque est dominus[3]). Es ist möglich, dass dies Schwanken innerhalb der abendländischen Formeln auf den seit 350 im Abendland sich stark geltend machenden griechischen Einfluss zurückzuführen ist, und dass hier der griechische Begriff der persona = πρόσωπον, Maske oder Rolle zu grunde liegt, ein Begriff, der mit dem tertullianischen Personenbegriff freilich nicht übereinstimmt. Dass Augustin diese Bedeutung mit dem Begriff persona verbinden konnte, erhellt aus einer, vielleicht schon der Presbyterzeit entstammenden Aeusserung. Augustin sagt hier, Jesu Sitzen am Brunnen könne demonstrare magistri personam. quoniam solent sedere doctores[4]). Dass es sich um die Rolle des Lehrers handelt, ist offenkundig. Derselbe Gedanke liegt wohl auch folgender Aeusserung zugrunde: Sed quisquis error personam sibi divinae auctoritatis assumit[5]). Sei dem aber, wie ihm wolle, jedenfalls erhellt, dass auch aus der Zeittheologie gegen die von uns im Gegensatz zu den Benediktinern bevorzugte Lesart keine Einwände erhoben werden können[6]).

Die Aussagen Augustins über die Person Christi lehnen sich also in dieser Zeit zwar formell an die Begriffe der Schrift und der Kirche an, ohne dass er jedoch ganz darauf verzichtet hätte, die Begriffe seiner neuplatonischen Doktrin auf Christus zu übertragen; inhaltlich dagegen bewegt er sich noch fast ganz in den Vorstellungen des Neuplatonismus. Fest steht ihm wohl auf grund des Schriftstudiums die Thatsache der unverkürzten Menschheit Jesu; sie tritt aber gegenüber der Logoschristologie zurück. Inhaltlich angesehen deckt sich der Begriff des Filius mit dem des neuplatonischen νοῦς, und die beiden im Verbumgedanken verbundenen Vorstellungen ruhen beide im Neuplatonismus Augustins, der ihn auch die Vorstellungen Pauli und des vierten Evangelisten umbiegen lässt, und

[1]) MSL. 16_{550} de fide I 14. [2]) 16_{572} de fide II 61. [3]) Opp. Ambros. MSL. 17. App. p. 34. [4]) VI 55 Qu. 83. [5]) I 1300 de lib. arb. [6]) Es dürfte demgemäss das Urteil Schwanes (Dogmengesch. Bd. II p. 398) zu korrigieren sein, demzufolge Aug. ganz konsequent im Gebrauch der theologischen Termini „Natur“ und „Person“ gewesen sei.

dessen Einfluss gerade in dieser Zeit nicht leicht überschätzt werden kann. Die Möglichkeit der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur erscheint nicht ganz ausgeschlossen. Das Problem der Menschwerdung wird erst in den späteren Schriften erörtert und unter Herbeiziehung des Begriffes Filius = νοῦς zu lösen gesucht. Eine commutatio der Gottheit ist durch die Menschwerdung nicht eingetreten; die κένωσις ist ausgeschlossen, dagegen sind die Voraussetzungen für eine κρύψις nachweisbar. Die Zwei-Naturenlehre ist übernommen, aber eine ganz feste Terminologie noch nicht vorhanden. Es sind demnach im ganzen doch mehr Gedanken über die Person Christi nachweisbar, als man nach der Skizze, die Loofs in der Realencyklopädie gegeben hat, erwarten sollte. Aber wirklich christliche Gedanken sind in Augustins Anschauungen über die Person Christi schwer aufzudecken. Selbst die Schöpfung durch den Sohn ist de facto nicht eine creatio, sondern durch den neuplatonischen Pantheismus beeinflusst. Der Logos ist kosmisches Prinzip, die in den Gedanken über die Gottheit Christi ans Licht tretende Frömmigkeit pantheistisch. Der Neuplatonismus ist überall die Dominante. Man kann unter diesen Umständen nicht mit grossen Erwartungen an Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi herantreten und wird vermuten dürfen, dass entsprechend den in der Begründung der Gottheit Christi spürbaren Motiven die Soteriologie, soweit unmittelbar und direkt religiöse Empfindungen in Betracht kommen, pantheistisch und intellektualistisch gedeutet werden wird.

§ 8. Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi.

1. Die Erlösung durch den Logos (Mystisch-intellektualistische Erlösungslehre).

Augustin hatte das Christentum und die neuplatonische Philosophie, den Filius und den neuplatonischen νοῦς identifiziert. Er hatte die vita beata definiert als pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo [1]. Er erklärt in der Schrift über den freien Willen: Si ergo omnis intelligentia bona est, nec quisquam qui non intelligit, discit; omnis qui discit, bene facit . . . quisquis . . . quaerit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto per quem bene

[1]) I 976 de v. be.

facimus, quaerit[1]). Es giebt eine disciplina, per quam bene facere discimus[2]). Das Heilsgut ist die veritas[3]), das intueri mente veritatem[4]). Es verehrt Augustin die Sapientia, durch die jeder Mensch weise ist[5]), und fordert die purgatio der mens[6]), die Zurückführung zur essentia[7]) und Befreiung vom tendere ad nihilum, ein exuere eo, quod non est et eo quod est induere[8]). Er sehnt sich nach der cognitio unius principii, ex quo sunt omnia[9]) und verlangt ein contemnere omnes corporeas illecebras laudemque popularem totumque amorem ad invisibilia et divina conferre[10]). In der miseria befindet sich der Mensch[11]), weil er die inferiora bona liebt, das Sensible an ihnen und nicht das Intelligible. In der Rückkehr zu Gott, dem summus modus besteht darum die Seligkeit. Diese Rückkehr ist aber auf doppeltem Wege möglich, auf dem Wege der ratio und dem der auctoritas[12]). Der Weg der auctoritas ist ein magnum compendium und erfordert keine Anstrengung (nullus labor)[13]). Folgt man der ratio, so sind multi et longi circuitus zu ertragen[14]), die voller Beschwerden sind[15]); ein magnus acerrimusque conflictus, ein opus difficile mundationis ist zu bestehen, das aber nicht aussichtslos ist[16]). In jedem Fall ist aber ein admoneri nötig. Denn nemo quaerit Deum nisi admonitus[17]). Im ordo besitzt man einen Führer zu Gott. Ordo est quem si tenuerimus in vita perducet ad Deum; et quem nisi tenuerimus in vita, non perveniemus ad Deum[18]). Quo ordine anima provehitur ad cognitionem sui et ipsius unitatis[19]). Wenn man an die Ideenlehre Augustins denkt, erscheinen diese Ausführungen begreiflich und folgerichtig. Die Seele als anima intellectualis kann in den Dingen selbst das Intelligible erkennen und so zur veritas sich emporschwingen[20]). Näher beschreibt Augustin nun dies dahin, dass die Seele zunächst sich selbst erkennt[21]). Dadurch gelangt sie zu der Ueberzeugung, se ipsam esse rationem und darum auch unsterblich[22]). Ihr eignet aber eine natura mutabilis[23]), sodass ein transcendere nötig wird[24]). In der Begabung mit der mens ist aber die Möglichkeit gegeben, nichts der aufzufindenden Wahrheit

---

[1]) I 1223 de lib. arb. [2]) ib. [3]) I 998 de ord. [4]) III 134 de ver. rel. [5]) III 171 ib. [6]) III 128 ib. [7]) III 136 ib. [8]) I 871 Solil. [9]) II 76; III 131 de ver. rel. [10]) I 1326 de mor. I 1188 de mus. [11]) I 1320 de mor. [12]) III 141 de ver. rel. [13]) I 1041 de qu. an. [14]) ib. [15]) I 1076 ib. [16]) ib. VI 28 qu. 83. [17]) I 870 Solil. I 976 de be. v. I 984 de ord. [18]) I 990 de ord. [19]) I 1015 de ord. [20]) III 145 de ver. rel. III 194 de gen. I 1073—1075 de qu. an. VI 30 Qu. 83. [21]) I 1017 de ord. I 1029 de qu. an. VI 28 Qu 83. [22]) I 1018 de ord. [23]) III 154 de ver. rel. VI 28 Qu 83. [24]) III 154 de ver. rel.

vorzuziehen; diese Wahrheit wohnt aber selbst im inneren Menschen, d. h. in ipsis secretis rationalis animae[1]). In homine interiore habitat veritas[2]) und strahlt hier wie eine Sonne[3]). Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem?[4]) darum: intelligimus Patrem et veritatem, i. e. lucem interiorem, per quam illum intelligimus[5]). So fordert Augustin im Anschluss an ein Schriftwort, das er freilich umbiegen muss, dazu auf: Ambulemus dum diem habemus, i. e. dum ratione uti possumus, um zu Gott zu gelangen[6]).

Wie weit die hier entwickelten Gedanken von denjenigen der Schrift sich entfernen, braucht nicht erst erwiesen zu werden; auch in den folgenden Ausführungen findet man bei aller äusserlichen Uebereinstimmung mit der Schrift doch verschiedene Wurzeln und einen verschiedenen Inhalt. Die Wahrheit kann nur der schauen, der reines Herzens ist[7]). Man muss deshalb die sensible Welt verachten, die Seele reinigen und dem höchsten Gott unterordnen[8]). Dessen befliss sich Augustin in Cassisiacum[9]). Eine purgatio mentis und perceptio spiritualium ist nötig[10]), ein purgari und mundari von den falsae imagines rerum sensibilium quae nobis ab hoc sensibili mundo per corpus impressae varias opiniones erroresque generant[11]), nötig aber auch ein Sich-Lösen von den libidines, besonders der sinnlichen Liebe[12]), überhaupt aller illecebrae corporeae[13]), jedoch auch von der Sucht nach Ruhm und weltlichen Ehren[14]), von dem amor visibilium rerum et temporalium[15]) oder dem amor inferioris pulchritudinis, der die Seele befleckt[16]). Nur dann ist es möglich den ersten Vers des Johannesevangeliums zu verstehen[17]). Unmögliches wird nicht verlangt[18]); denn kraft eines ewigen Gesetzes ist die mens den libidines übergeordnet. Plus potest mens quam cupiditas[19]). Ratio, mens oder spiritus sind zur Herrschaft bestimmt[20]). Sapiens ist derjenige, der regno mentis omni libidinis subjugatione pacatus ist[21]). In der Schrift de quantitate animae, in der Augustin ausführlich die Stufenfolge bis zur visio und contemplatio beschreibt, bezeichnet er diese purgatio als den vierten gradus[22]). Wenn die

[1]) I 1195 de mag. [2]) III 154 de ver. rel. I 1195. 1185. 1190 u. ö. [3]) III 194 de gen. [4]) III 154 de ver. rel. [5]) III 172 ib. [6]) III 157 de ver. rel. [7]) I 869 solil. u. ö. [8]) III 126 de ver. rel. [9]) I 923 c. Acad. [10]) III 128 de ver. rel. III 131. 136 ib. III 175 gen. ad litt. [11]) III 124 de ver. rel. I 940 c. Acad. [12]) I 968 de be. v. I 878 Solil. [13]) I 1326 de mor. VI 17 Qu 83. [14]) I 1326 de mor. I 1188 de mus. [15]) III 176 de gen. [16]) I 1187 de mus. [17]) III 125 de ver. rel. [18]) I 968 de v. be. I 975 ib. [19]) I 1232 de lib. arb. [20]) I 1231 ib. III 176 de gen. [21]) I 1232 de lib. arb. I 1238 ib. [22]) I 1075 de qu. an.

Seele diesen hinter sich hat, pergit ingenti quadam et incredibili fiducia in Deum i. e. in ipsam contemplationem veritatis et illud propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum praemium[1]). Der siebente gradus ist die Schauung der Wahrheit selbst, neque jam gradus sed mansio quaedam, quo illis gradibus pervenitur. quae sint gaudia, quae perfructio summi et boni veri, cujus serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam? dixerunt haec . . . magnae quaedam et incomporabiles animae, quas etiam vidisse . . . ista credimus[2]). Durchflossen von jenem intelligiblen Licht, schaut die Seele nicht mehr mit körperlichem Auge, sondern mit dem ihr sonderlich eignenden der intelligentia jene Ideen, durch deren Schauung sie die Seligkeit gewinnt[3]). Ja, Augustin ist zuweilen von einer solchen Gewissheit der bleibenden Dinge durchdrungen, dass er sich wundert, noch der ratiocinatio zu bedürfen[4]). Schwierig ist freilich dieser ganze Prozess[5]), aber adjuvante justitia summi et veri Dei ist er doch durchzuführen[6]). Dass wir hier eine regelrechte Beschreibung der Erlösung im Sinne des Neuplatonismus vor uns haben, ist offenkundig; auch dass Augustin auf Gott als den handelnden rekurriert, ist nicht specifisch christlich, sondern neuplatonisch[7]). Die philosophischen Termini, bona temporalia oder sensibilia und aeterna oder intelligibilia, werden ohne weiteres mit den biblischen carnalia und spiritualia identifiziert[8]). Willmann, der Augustin als c h r i s t l i c h e n Mystiker und als den Vertreter wahrer katholischer, christlicher Frömmigkeit darzustellen sich bemüht, kann doch nicht umhin, dieser in der Schrift de quantitate animae niedergelegten Anschauung die Worte hinzuzufügen[9]): Hier klingt die Stufenfolge der Mysterien, die Reinigung, die Erleuchtung, die Epoptie an; ebenso jenes Vordringen vom Wissen des Weltumtriebes zum Dschnana und jene Todesfreudigkeit des θανατῶν und des mumûrschu. Aber, fährt er fort, es ist nicht die Weltflucht, sondern die Weltüberwindung, die der Seele vorgeschrieben wird. Das frui Deo ist erst an der Stelle, wenn das uti mundo vorausgegangen ist. Willmanns Hinweis auf die doctrina christiana ist nicht berechtigt. Denn diese Schrift entstammt einer viel späteren Zeit Augustins. Von Weltüberwindung im Gegensatz zur Weltflucht kann man aber, wenn man sie biblisch verstehen will, bei dem Augustin unserer Periode nicht reden. Die Welt kommt

[1]) I 1076 ib. III 148 de ver. rel. [2]) I 1076 de qu. an. [3]) VI 31 Qu 83; III 131 de ver. rel. [4]) II 66. [5]) I 1075 de qu. an. [6]) I 1075 ib. I 871 Solil. I 940 c. Acad. I 872. 882 Solil. [7]) Loofs, R. E³ II 273. [8]) I 1216 de mag. [9]) Willmann, a. a. O. p. 264.

nicht in Betracht als Objekt des aktiven Handelns, sondern sofern sie kraft der ihr innewohnenden Form der Seele den Anstoss giebt, das Sensible zu verlassen und dem Intelligiblen sich zuzuwenden [1]). Dass es die humilitas Christi gewesen sei, die den Stolz Augustins gebrochen, davon ist in diesem Zusammenhang keine Spur zu entdecken.

Aber doch hat Augustin diesen ganzen Prozess mit Christo in Verbindung gebracht. Allzuschwer konnte ihm das nicht werden, da wir ja gesehen haben, wie sehr er in seiner Auffassung von der Person Christi von neuplatonischen Motiven sich bewegen liess. Es ist folgerichtig nicht der Christus der Geschichte, den Augustin in diesem Zusammenhang im Auge hat, sondern der Filius Dei, also die forma Dei oder die intelligible Welt, auf deren Erkenntnis die anima intellectualis angelegt ist. So spricht denn Augustin im Zusammenhang dieser mystischen Erlösungslehre nicht bloss von der veritas schlechthin, sondern auch von Christus. Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? et in interiore homine Christum? [2]) Er ist der inhabitator des inneren Menschen [3]), und es giebt ein intus pasci Verbo Dei [4]). Wir sollen uns zu Gott bekehren, solange wir die ratio noch haben, damit wir Verbo ejus mereamur [5]). De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem . . . . ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, i. e. incommutabilis virtus et sapientia Dei quam quidem omnis anima consulit [6]). Ja, der Filius nimmt als solcher in dieser Erlösungslehre eine notwendige Stellung ein; ohne ihn ist eine Erkenntnis Gottes nicht möglich. Augustin beruft sich hierfür auf ein Herrenwort. Die durch den Geist eingegossene Liebe führt nicht sofort zum Vater, sondern zum Sohn. Perducitur ad Filium, i. e. ad Sapientiam Dei per quam Pater ipse cognoscitur [7]). Der Filius ist ein notwendiges Bindeglied, um zum Vater zu gelangen, während die eingegossene Liebe die Voraussetzung ist, um zum Sohn zu gelangen und durch ihn zum Vater. Darum muss man sich hüten vor den inferiores inferi, d. h. den graviores poenae post hanc vitam, ubi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio; ideo nulla ratiocinatio quia non eam perfundit lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc

[1]) Vgl. auch den Aug. von Cassisiacum und Thagaste mit dem Luther von 1513—1516. [2]) I 1195 de mag. I 1185 I 1217. 1187. 1190 de mus. [3]) III 154 de ver. rel. [4]) III 153 ib. [5]) III 154 ib. [6]) I 1216 de mag. [7]) I 1324 de mor. I 1076 de qu. an.

mundum [1]).

Dass Augustin diesem Christus bereits einige Züge aus der Schrift geliehen hat, soll nicht verkannt werden. Es tritt dies besonders in einer Aeusserung hervor, in der Augustin den paulinischen Gedanken von Christo als dem zweiten Adam aufnimmt, aber bezeichnender Weise nicht im Gedankenkomplex von Röm. 5, sondern von I Cor. 15. Erstere Stelle klingt nur ganz schwach an als Begründung für den im Anschluss an I Cor. 15 entwickelten Gedanken. Animalem hominem prius agimus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus donec assequamur spiritualem Adam i. e. Dominum Jesum Christum, qui peccatum non fecit; et ab illo recreati et vivificati restituamur in paradisum .... factus est primus Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem [2]). Biblischer Einfluss ist hier unverkennbar; der Filius ist zum Adam spiritualis geworden, der die recreatio zustande bringt und ins Paradies hineinführt. Aber der neuplatonische Sauerteig hält auch hier ihn noch gefangen. Es ist eben der Adam spiritualis, und das Paradies ist die intelligible Welt [3]). Wenn auch Augustin in dieser mystisch-intellektualistischen und kosmisch orientierten Erlösungslehre dem Filius einen festen Platz zu geben gewusst hat, so ist der Filius doch der Logos, der als solcher geschichtslos ist und zum Christus der Geschichte keine Beziehung hat. Einzelne aus der Schrift gewonnene Gedanken hätten weiter führen können, sind aber von Augustin selbst noch nicht verarbeitet und nur als kleine Sprengstücke zu betrachten, die sich in das neuplatonische Gedankengefüge verirrt haben. Die Grundanschauung ist die der neuplatonischen Erlösungslehre. Die contemplatio ist das Ziel der Seele, die sich zu lösen hat von den libidines und falsae opiniones und es vermag, weil die mens kraft ewigen Gesetzes die Gewalt über die libidines hat. Es verbindet sich hier die mystische Schauung ganz folgerecht mit dem asketischen Moralismus und Intellektualismus. Es verhält sich auch hier wie in der Anschauung Augustins von der Person Jesu. Ist seine Stimmung auch Christo zugewandt, so ist dieser Christus doch nur eine Etikette, unter der sich eine fremde, allerdings religiöse, aber nicht christlich religiöse Grundstimmung verbirgt. Diese ganze Auffassung von der Erlösung und von der Rolle, die dem Filius als der veritas Dei und dem im homo interior wohnenden lumen zufällt, ist aber deswegen so wichtig, weil der spätere, in der Schrift und

---

[1]) III 167 de ver. rel. [2]) III 201 de gen. [3]) III 138 de ver. rel.

dem kirchlichen Bekenntnis so feste Augustin ohne dieselbe überhaupt nicht verstanden werden kann. Aber Augustin war doch zum katholischen Christentum bekehrt und wollte nicht Neuplatoniker sein; er hat sich auch mit der Gestalt des geschichtlichen Christus abgefunden. In welcher Weise muss die folgende Betrachtung ergeben.

2. Die Erlösungsbedeutung des Menschgewordenen (moralistisch-rationalistische Erlösungslehre).

a. Die Notwendigkeit der Menschwerdung. Es war der anima intellectualis möglich, auf gegebene admonitio hin vermöge der ratio den Weg zu Gott zu finden. Aber nur singuli sind ad certam sapientiam gelangt [1]). Ut populus sapiens fieret, ipsius generis humani opportuna aetate homo susceptus est [2]). Die animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas hätte ista ratio divina subtilissima nicht zurückgerufen, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret [3]). Der Nebel der stultitia bedeckt uns [4]), in temporalia devenimus [5]). Darum ist eine medicina temporalis nötig, quae credentes ad salutem vocat [6]), eine dispensatio der ineffabilis Sapientia, welche umbris blandiatur [7]). So gilt denn: Deus nullo modo beneficentius consulit generi humano quam cum ipsa Sapientia Dei i. e. unicus Filius consubstantialis Patri .... totum hominem susciperet [8]). Die Menschwerdung ist ein Glied der ganzen historia temporalis dispensationis [9]).

In diesen Ausführungen begegnet uns ein Grundgedanke Augustins, den wir bereits früher angedeutet fanden, und der nicht minder wie der Neuplatonismus zum Verständnis seines Innenlebens wichtig ist, den man auch als eine Konsequenz seines Neuplatonismus betrachten kann: die Autoritätsstellung, die Jesu zugeschrieben wird. Die neuplatonische Erlösung stellt grosse Ansprüche an den Menschen und setzt eine besondere psychische Organisation voraus, die nicht vielen verliehen ist. Dazu kommt die selbst bei derartig organisierten Individuen jedes Mal nach den Höhepunkten des religiösen Erlebnisses eintretende Erschlaffung, die den Menschen zwingt, an einer festen Autorität ein Gegengewicht gegen das Ge-

[1]) VI 28 Qu. 83. [2]) ib. [3]) I 956 c. Acad. I 1333 de mor. [4]) I 1315 de mor. [5]) III 141 de ver. rel. [6]) ib. [7]) I 1315 de mor. II 77. [8]) III 134 de ver. rel. [9]) III 125 ib.

fühl der Verlassenheit zu finden[1]). Von vornherein hat sich der Neuplatonismus gegenüber dem Christentum und dem Manichäismus, seinen beiden Konkurrenten, im Nachteil befunden, weil er sich auf keine Offenbarung zu berufen imstande war. Nun kann man über den Wert der Autorität verschieden denken, und man hat verschieden darüber geurteilt. Aber es ist gewiss eine Verirrung, wenn man auf protestantischer Seite in der Polemik so weit gegangen ist, jede äussere Autorität abzulehnen und einen Glauben zu konstruieren, der lediglich den inneren Momenten seine Gewissheit entnimmt. Das ist eine idealistische Theorie, die dem empirischen und psychologischen Thatsachenverhalt nicht gerecht wird. Solange wir Menschen Menschen bleiben, wird man nie von äusserer Autorität in Glaubenssachen absehen können. Dass die Kraft und die fortschreitende Reife des Glaubens nicht auf dieser äusseren, sondern auf der inneren Autorität beruht, ist uns Protestanten gewiss. Müssen wir darum auch der Berufung auf äussere Autorität ein bestimmtes Mass von Berechtigung zuerkennen, so sind doch die hier von Augustin gegebenen Ausführungen nicht zu billigen. Tragen sie auch den Keim zu einer besonderen Geltendmachung des geschichtlichen Christentums in sich, also zu einer Neutralisierung der im vorigen Abschnitt entwickelten neuplatonischen Gedanken, so vermisst man doch die spezifische Würdigung der via auctoritatis. Aus der von Augustin hier gegebenen Gegenüberstellung der via rationis und der via auctoritatis wird sich eine innere Vermittelung und ein innerlich begründeter Zusammenhang der äusseren und der inneren Autorität nie herstellen lassen. Sie sind vielmehr beide von einander durchaus geschieden. Nicht nur, dass nach diesen Gedanken die Menschwerdung als eine zufällige erscheint, — diese Anschauung eignet nicht bloss der katholischen Dogmatik, die in ihren Ausführungen über die Menschwerdung ihr immer klarer Ausdruck verliehen hat (Gregor v. Valentia, Bellarmin), sie eignet auch weithin der evangelischen Dogmatik —, es wird dadurch auch der geschichtlichen Erscheinung Christi als der äusseren Autorität eine lediglich propädeutische und temporelle Bedeutung zuerkannt. Es kann sich ihr gegenüber nur um den spezifischen Autoritätsglauben handeln, dessen Stellung in dem Satze Augustins: fides praevenit rationem gezeichnet ist. In den hier vorgetragenen, vom Neuplatonismus Augustins ausgehenden Gedanken

[1]) Vgl. das gegenseitige Verhältnis des Mönchtums und der Autorität der Kirche, welches auf demselben psychologischen Gesetze ruht.

kündigt sich eine Anschauung an, die den Christus der Autorität, d. h. den Christus der Geschichte nur als einen Durchgangspunkt betrachtet, um zur visio oder zum Verbum zu gelangen. Dass Christus in diesem Sinn der Weg sei, ist freilich noch nicht ausdrücklich ausgesprochen. Aber die Relativität der via auctoritatis ist doch deutlich genug zum Ausdruck gebracht, zumal wenn man bedenkt, dass sie nicht eine absolut notwendige ist, da Einzelne ohne dieselbe die Wahrheit gewinnen konnten. Hatte bereits die mystisch-intellektualistische Erlösungslehre Augustins in uns die Vermutung aufkommen lassen, dass der geschichtlichen Erscheinung Christi keine rechte Würdigung zu teil werden könne, so hat das Obige diese Vermutung nicht entkräften können. Gehen wir darum nun zu einer Entwicklung der Gedanken über, die Augustin hinsichtlich der Bedeutung des Menschgewordenen hegt.

b. Bedeutung der susceptio hominis. Die Griechen hatten eine feste Anschauung von der Erlösungsbedeutung der Menschwerdung[1]). Indem der göttliche Logos den Menschen oder, wie man unter Heranziehung des platonischen Allgemeinbegriffs von der Menschheit sagte, die Menschheit annahm, befreite er die Menschheit vom Tode und von der Vergänglicheit und führte sie zur Vergottung hindurch. Die Unterlage dieser physischen Erlösungslehre ist die Zweinaturenlehre.

Wir sahen nun, wie Augustin die susceptio hominis und die Annahme von den zwei Naturen in Christo kannte. Teilt er aber die der griechischen Naturenlehre zu grunde liegende Auffassung vom Heil? Hat die Zweinaturenlehre einen notwendigen Platz in seinem Verständnis vom Christentum? Es erhellt aus den bisher dargestellten Gedanken Augustins, dass er die Menschwerdung Christi anders hat würdigen müssen als die Griechen. Seine Begründung der Notwendigkeit der Menschwerdung zeigt, dass er sie nicht in den Rahmen der physischen Erlösungslehre hineingestellt und also nicht auf die Vergottung der menschlichen Natur abgezweckt hat. Zwar könnte es scheinen, als wäre Augustin diese Anschauung nicht fremd. Christus hat ad exemplum salutis nostrae ac primitias den Menschen angenommen[2]). Wenn Gott befreit, so befreit

[1]) Es ist hier natürlich abzusehen von all' jenen Unterströmungen, die das geschlossene Gefüge zu durchbrechen drohen, sei es nun auf grund eines besseren biblischen Verständnisses vom Heil oder einer stärker hervortretenden Betonung des Todes Christi. Am konsequentesten hat Apollinaris im Rahmen der physischen Erlösungslehre die Menschwerdung zu würdigen gewusst.

[2]) I 1077 de qu. an.

er nicht partem aliquam sed totum liberat, quod forte in periculo est. Sapientia ergo et virtus Dei, qui dicitur unigenitus Filius, homine suscepto liberationem hominis indicavit[1]). Noch deutlicher sind folgende Worte: hominibus in vero homine apparuit, ipsa enim natura suscipienda erat, quae liberanda[2]). Kühner hat darum diesen Satz unter den im Anschluss an die griechische Erlösungslehre gegebenen Gesichtspunkt der realistisch-mystischen Erlösungsauffassung eingereiht[3]). Aber u. E. mit Unrecht. Denn dem citierten Satz liegt nicht die Idee der realistisch-mystischen Erlösung zugrunde, sondern d i e Erlösungsauffassung, die Kühner selbst als die ostentativ-demonstrative bezeichnet hat. Augustin sagt, dass die Menschwerdung die Befreiung angezeigt habe (indicavit); es heisst: ad exemplum salutis nostrae. Die Menschwerdung hat den Zweck, die liberatio des ganzen Menschengeschlechts, des männlichen sowohl wie des weiblichen, anzukündigen. Darum erschien Christus in der Gestalt eines Mannes und wurde vom Weibe geboren[4]). Diese Ausführungen erinnern nicht an die physische Erlösungslehre. Die Menschwerdung ist vielmehr eine demonstratio[5]) der Befreiung und sie wird bezogen auf die Wiederherstellung der Erkenntnis Gottes. In diesen Zusammenhang ist auch die von Kühner[6]) zitierte Aeusserung Augustins zu stellen, dass die Menschwerdung zeige, welch' hohe Stellung die menschliche Natur unter den Kreaturen einnehme[7]). Dass nicht die griechische Auffassung vorliegt, geht aus dem einleitenden Satz hervor: Ita enim demonstravit carnalibus et non valentibus intueri mente veritatem, corporeisque sensibus deditis. So begreift man denn auch, warum Augustin sagt: ipsa natura suscipienda erat quae liberanda. Es soll durch den Menschen Jesus eben der den sensiblen Dingen nachgehenden Menschheit gezeigt werden, dass sie auf die intelligible Welt angelegt ist und die Verbindung mit dieser Welt erlangen kann. Das Beispiel des Menschen Jesus beweist es ja. Der Mensch soll also wieder Vertrauen zu sich und seiner ursprünglichen Bestimmung gewinnen. Es ist in neuplatonisches Gewand gekleidet derselbe Gedanke, den Lactanz in der Form des moralistischen Rationalismus ausspricht, wenn er sagt: oportuit magistrum doctoremque virtutis homini simillimum fieri, ut vincendo peccatum doceat hominem vinci ab eo posse peccatum[8]). Von griechischer Heils-

---

[1]) VI 14 Qu 83. [2]) III 134 der ver. rel. [3]) Kühner a. a. O. p. 24.
[4]) VI 14 Qu 83; III 134 de ver. rel. [5]) III 134 ib. [6]) Kühner, a. a. O.
[7]) III 134 de ver. rel. [8]) MSL. 6 522.

auffassung wird man demnach in dieser Periode absehen müssen. Die Menschwerdung hat demonstrative Bedeutung, und entsprechend der Grundstimmung Augustins wird sie auf die eruditio und disciplina abgezweckt. Es waren ja Augustin die veritas, dieser kosmischste, und die beatitudo, dieser persönlichste Begriff, unzertrennlich verbunden: beatitudo nusquam nisi in veritate[1]). Da der Besitz der Wahrheit zugleich die höchste Tugend ist, fallen auch die Begriffe Tugend und Seligkeit zusammen[2]). So muss auch das Streben nach der Wahrheit der Weg zur Seligkeit sein. Die Bedeutung der Menschwerdung muss sich also näher dahin spezifizieren, dass das im Fleisch erschienene Verbum der blinden Masse Belehrungen und Anweisungen zur Erlangung der Wahrheit erteilt. Das hat denn auch Augustin ausgesprochen. Demonstranda erat quaedam norma et regula disciplinae[3]). Die Menschwerdung bedeutet eine susceptio ad doctrinam et exemplum vivendi[4]), und die unveränderliche Weisheit Gottes hat die menschliche Natur angenommen um zu belehren: per quam nos doceret id esse homini colendum quod ab omni creatura intellectuali et rationali colendum est[5]). Das ganze Leben Christi ist eine disciplina morum gewesen[6]). Kühner hat dies Wort[7]) unter dem Gesamttitel der „subjektiv-praktischen" Erlösungsauffassung gebracht, näher unter die „ostentativ-kommendative" Erlösungsanschauung gestellt, welche die zuvorkommende göttliche Liebe und unverdiente göttliche Gnade zum Ausdruck bringe[8]). Dies Urteil Kühners ist nur dadurch verständlich, dass er es unterlassen hat, die Frage nach dem Werden Augustins aufzuwerfen, und es zeigt, wie notwendig grade eine historisch-genetische Darstellung der Christologie Augustins ist. Denn von der zuvorkommenden göttlichen Gnade mit Beziehung auf die Schrift de vera religione zu reden, ist unmöglich. Kühner stellt diesen Ausspruch in ein ganz falsches Licht, wenn er ihn als originell und selbständig beurteilt. Nicht die Theologie der Gnade kommt in diesen Worten zum Ausdruck, sondern eine rationalistisch-moralistische Erlösungsauffassung, die dem späteren lateinischen, durch Pelagius wieder aufgenommenen Rationalismus konform ist.

Dass nun Jesu Leben eine disciplina morum gewesen sei, wird an einzelnen Ereignissen aus dem Leben Jesu veranschaulicht, wie z. B. der Versuchung, die Augustin nur unter dem Gesichtspunkt

[1]) VI 12 Qu 83. [2]) I 989. 993 de ord. I 910 c. Acad. VI 19 Qu 83. [3]) II 76. [4]) III 170 de ver. rel. II 77; VI 28 Qu 83 VI 17 ib. [5]) III 170 de ver. rel.; II 77. [6]) III 135 de ver. rel. [7]) Kühner a. a. O. p. 53. [8]) a. a. O. p. 58.

darzustellen vermag, dass sie uns zeige, wie die Menschen sich vor drei Dingen hüten müssen, vor der concupiscentia carnis, der superbia und curiositas[1]). Christus handelte zu unserer eruditio[2]) und cujus non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semet ipsas et respicere patriam etiam sine concertatione disputationum potuissent[3]). So ist durch die susceptio dies erreicht, ut quaedam nobis disciplina vivendi et exemplum praecepti . . . insinuaretur[4]). Diese disciplina soll uns aber ad modum formare[5]); man erkennt hier unschwer den Neuplatonismus Augustins. Der Begriff modus kehrt ja ausserordentlich oft bei Augustin wieder, meist in der Zusammenstellung mit species und ordo; er ist im Zusammenhang der augustinischen Anschauung vom Universum zu verstehen. Die Trias modus species ordo wird in einer späteren Schrift Augustins ersetzt durch die Trias unitas, species, ordo[6]), sodass demnach modus und unitas in engerer Beziehung zu einander stehen. Andererseits wird der Begriff modus mit den Begriffen convenientia und congruentia verknüpft, welche die Uebereinstimmung des Einzelnen mit der Einheit und die Anpassung des Einzelnen an diese zum Ausdruck bringen. Alles einzelne strebt nach dem Einen hin und „in der Art dieses Strebens und seiner Erfüllung vollzieht sich der modus, erfüllt sich die Harmonie“[7]). So hat jede Kreatur ihren modus conveniens, dessen Erlangung die pax mit sich führt[8]). Diese allgemeinen, an Augustins Anschauung über das Universum und die Harmonie des Universums orientierten Gedanken treten also, wie zu erwarten war, auch in seiner Christologie auf. Es bestätigt sich, was wir bereits vermutet hatten, dass der geschichtliche Christus durch seine disciplina den Menschen wieder befähigt, ad modum zu gelangen, den er als anima intellectualis in der visio der kosmischen veritas erreicht. Man sieht weiter, dass im Zusammenhang dieser Auffassung von der Menschwerdung Christi dem Akt der Menschwerdung selbst keine Bedeutung geschenkt wird, dass die Naturenlehre in keiner inneren Verbindung mit der hier geteilten Auffassung vom Heil steht. Die susceptio hominis kommt nicht als der Zeitpunkt der Vereinigung beider Naturen und als die prinzipielle Erlösungsthat in Betracht; die Menschwerdung selbst hat nur sekundäre Bedeutung, nicht sie, sondern was dictum actum oder gestum ist durch den homo susceptus, ist das Entscheidende. So

[1]) III 153 de ver. rel. [2]) II 77. [3]) I 956 c. Acad. [4]) II 76. [5]) ib. [6]) VIII 932 de Trin. [7]) Scipio, a. a. O. p. 57. [8]) Conf. 13 10. VII 640 de Civ. Dei.

bleibt Augustin denn nie bei der susceptio stehen, sondern geht weiter zu den Reden und Thaten dieses homo, dem er aber natürlich ein tieferes Verständnis nicht entgegenbringen kann. Er vermag ihn nur als magister anzuschauen, der eine neue lex verkündigt. Zwar wird Christus öfters als der medicus betrachtet[1]). Aber dies Bild ist aus der Schrift übernommen und von Augustin selbst unter den Gesichtspunkt der disciplina gebracht[2]), die in coercitio und instructio zergliedert wird. Augustin hat ein ganzes Buch de magistro geschrieben und nachgewiesen, dass Christus unser wahrer Lehrer sei. Er ist der summus magister sowohl durch seine verba als durch seine res[3]), der die superstitio der Manichäer aufdeckt[4]) und Gebote und Verheissungen giebt[5]), welcher praecipit, ut carnali consuetudini resistamus docens neminem aptum esse regno Dei qui non istas carnales necessitudines oderit[6]). Als magister konnte er darum auch nicht eher in der Welt erscheinen, als bis die Menschheit das Alter der iuventus erreicht hatte[7]). Dass er als Lehrer Autorität beanspruchen und Glauben fordern kann, liegt auf der Hand. Die Anweisungen und Lehren aber, die er erteilt, sind diejenigen, die der Neuplatonismus ebenfalls lehrt: die Reinigung des Herzens und Lösung von den Lüsten der Sinnlichkeit. Vor allem aber bezeugt er das Dasein der intelligiblen Welt[8]).

Diese Anschauung von Christus als dem magister muss notwendig letztlich zu einer Selbsterlösung des Menschen führen. Wir konnten ja bereits auf die Verwandtschaft der oben dargelegten Gedanken mit dem abendländischen Rationalismus hinweisen. Augustin bezeugt es ja auch mehrfach, dass derjenige, welcher die disciplina hat, ihr auch nachzuleben vermag, und dass der mens die Herrschaft über die libidines gegeben ist. So kann er denn auch sagen, dass wir durch die imitatio Christi in mores optimos umgebildet werden[9]). Christus ist uns vorausgegangen und wir folgen seiner Lehre und seinem Beispiel[10]). Christus hat uns gesagt, quid diligere und quantum diligere debeamus. Er ist der Lehrer, der diese Liebe zuerst uns vorgelebt hat[11]). Christus, der magister doctrinae und das exemplum bene vivendi, das ist die Vorstellung, die Augustin in dieser Zeit über den homo susceptus hegt. Von einem ethisch-psychologisch motivierten Verhältnis zu seiner Person kann unter

[1]) I 1355 de mor. I 1368. 1332 ib. III 141 de ver. rel. [2]) I 1333 de mor. [3]) I 1195 de mus. [4]) I 1368 de mor. [5]) I 1316 ib. [6]) III 161 de ver. rel. III 153 ib. [7]) VI 28 Qu 83. [8]) I 993 de ord. [9]) VI 28 Qu 83. [10]) I 1017 de qu. anim. [11]) I 1316 de mor.

diesen Umständen keine Rede sein, wie Augustin auch diesen homo selbst nicht psychologisch gewürdigt hat. Wenn Kühner[1]) die Gedanken Augustins über Christus als den Lehrer von denen der griechischen Kirchenlehrer und der älteren Apologeten meint unterscheiden zu müssen, so trifft für unsere Zeit wenigstens diese Unterscheidung nicht zu. Direkt religiöse Motive dürfen wir in den hier entwickelten Gedanken Augustins nicht suchen.

Es ist zu verstehen, dass Augustin unter diesen Umständen dem Tode Christi keine besondere Bedeutung zuschreiben kann. Denn an den Tod Christi, dessen er nicht häufig gedenkt, wird derselbe Massstab angelegt, wie an die dicta und gesta des Lehrers Christus. Eine irgendwie bedeutsame Stellung hat der Tod Christi noch nicht in der Gedankenwelt Augustins gefunden. Er tritt gegenüber der susceptio hominis ganz zurück und wird in die oben entwickelte Gedankenreihe von der Menschwerdung hineingestellt. Zwar spricht Augustin von der mors Filii Dei pro nobis[2]) und er hat in den Quästionen die quaestio 25 der crux Christi gewidmet[3]); er spricht von der passio Christi und der Hingabe seines Blutes[4]), ja Christus ist morte multatus[5]), sodass man das Vorhandensein einer Stellvertretungstheorie anzunehmen geneigt sein könnte. Aber es sind im besten Fall nur Andeutungen, und es scheinen erst nur die Worte übernommen zu sein. Was Augustin vom Tode Christi positiv auszusagen weiss, ist einmal, dass die passio dem Menschen, quem gerebat, fidem conciliavit[6]), dass also der Tod Christi ein Beweis für seine wahre Menschheit ist, und sodann, dass, wie sein ganzes Leben eine disciplina morum war, so auch sein Tod, der also als exemplum in Betracht kommt. Denn Sapientia Dei hominem ad exemplum quo recte viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam ea quae sunt non metuenda, non metuere. Mors autem non metuenda est. Oportuit ergo idipsum illius hominis quem Dei Sapientia suscepit, morte monstrari. Sunt autem homines, qui quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen aliquod ipsius mortis horrescunt. Nihilo minus autem, ut ipsa mors metuenda non est, ita nullum genus mortis metuendum est. Nihilo minus igitur hoc quoque illius hominis cruce ostendendum fuit. Nihil enim erat inter omnia genera mortis illo genere exsecrabilius et formidolosius[7]). Es soll also das Kreuz Christi uns zeigen, dass auch der schimpf-

[1]) Kühner, a. a. O. p. 54 Anm. [2]) III 127 de ver. rel. I 1360 de mor. [3]) VI 17 Qu 83. [4]) III 216 de gen. [5]) III 135 de ver. rel. [6]) ib. [7]) VI 17 Qu 83.

lichste Tod nicht zu fürchten sei. Eine tiefer greifende Theorie über die Heilsbedeutung des Todes Jesu hat der Neophyt Augustin noch nicht. Ebenso spärlich und ebenso dürftig sind seine Aussagen über die Auferstehung Christi, die gleichfalls in diesen Zusammenhang gehören. Er gedenkt zuweilen der geschichtlichen Thatsache der Auferstehung, ohne auf die Heilsbedeutung sich einzulassen[1]). Der Unsterblichkeit der Seele ist er, wie die Schrift de quantitate animae zeigt, von anderer Seite her gewiss, sodass der resurrectio Christi von den Toten keine andere Bedeutung bleibt, als dass sie satis indicavit nihil hominis perire naturae, cum omnia salva sunt Deo[2]).

Diese ganze eben entwickelte Gedankenreihe lässt nicht darauf schliessen, dass Augustin die spezifische Bestimmtheit des Christentums anerkannt hat. Die Sünde wird wohl erwähnt, aber es tritt die ignorantia und der error neben sie. Noch ist das Christentum nicht als Versöhnungsreligion begriffen. Das exemplum als disciplina, welche mentem purgat et idoneam facit spiritualibus percipiendis und die Kraft der mens vermögen alles. Man muss Loofs beistimmen, wenn er sagt[3]): Tod und Auferstehung würden noch nicht tiefer gewürdigt. Man kann noch weiter gehen. Das hier uns entgegentretende Christusbild ist dem der Pelagianer verwandt, die ja, dogmengeschichtlich betrachtet, selbst nur den noch im beginnenden vierten Jahrhundert im Abendland nachwirkenden Rationalismus der Apologeten wieder aufnehmen. Die Signatur dieser Christologie ist moralistischer Rationalismus und zwar mönchischer Moralismus. Es ist darum auch kein konsequenter Rationalismus. Es fehlt ihm die weltoffene Freudigkeit eines Julian v. Eclanum, es fehlt die feste Ueberzeugung, dass die Natur unverfälscht und gut sei. Die concupiscentia und die libidines treten stark hervor. Es fehlt endlich der prinzipielle Verlass auf die königliche Vernunft als die Führerin zur Gotteserkenntnis und zum sittlichen Leben. Aber es ist doch das Vertrauen auf die Kraft der mens über die libidines ausgesprochen. Die Vernunft ist ferner bei dem populus zwar verdunkelt; aber die intelligentes können sich auf die ratio verlassen. Man wird direkt an des Pelagius Auffassung von der Gnade erinnert, die ja in der Hilfe besteht, welche Gott durch die Belehrung der Vernunft, durch das Beispiel Christi und durch seine Lehre giebt. Das Bild, das Augustin in dieser Zeit von dem geschichtlichen

---

[1]) III 127 de ver. rel. [2]) III 135 de ver. rel. [3]) Loofs R. E.[3] II 273.

Christus entworfen hat, ist dem des Pelagius nahe verwandt. Der am Neuplatonismus und der Verbumchristologie orientierte und religiös beteiligte Augustin hat nicht ein dem christlichen Bewusstsein gerecht werdendes Verständnis des in der Geschichte erschienenen Erlösers gefunden.

Diese mangelhafte und äusserst dürftige Beurteilung des Fleischgewordenen erstreckt sich auch auf die Stellung, die Augustin ihm innerhalb seiner Gesamtauffassung giebt. Dass es so kommen musste, wurde oben schon angedeutet. Es ist ja schon dies eine Minderschätzung, dass Christus als die via auctoritatis nur der grossen Masse wegen im Fleisch erschienen sei, wenn auch grade von hier aus die Möglichkeit gegeben war, eine geschichtslose Mystik zu verdrängen. Vorläufig aber geschieht dies nicht. Es bleibt die Auffassung bestehen, dass die Sendung des Logos sich zurückführe auf die clementia popularis Dei. Die Minderung der Bedeutung des geschichtlichen Christus zeigt sich auch in der Betonung des intelligere gegenüber dem credere, in der Forderung, dass man vom credere zum intelligere, vom Zeitlichen zum Ewigen fortschreiten müsse, deren Objekte beide verschieden sind[1]). Man muss unterscheiden zwischen dem Glauben, den man der historia, und dem Glauben, den man der intelligentia schuldig ist, die das Wahre enthält, das nicht kommt und nicht vorübergeht, sondern ewig bleibt[2]). Die fides bereitet die Menschen für die ratio vor, die erst zur cognitio führt[3]). Es giebt drei Dinge, denen gegenüber der Glaube in Betracht kommt. Solche, die stets nur geglaubt werden müssen, ohne jemals begriffen werden zu können. Das ist omnis historia temporalia et humana gesta percurrens. Sodann solche, die mox ut creduntur, intelliguntur. Dazu gehören die rationes humanae; schliesslich solches, das zuerst geglaubt, nachher aber begriffen wird. Dazu gehört alles was nur die reinen Herzen von Gott und göttlichen Dingen begreifen können. Es wird ermöglicht durch Beobachtung der Gesetze, welche de bene vivendo accipiuntur[4]). Darum kann Augustin zum historischen Christus kein religiöses Verhältnis gewinnen, aller geschichtlichen Thatsache gegenüber ist nur eine fides möglich, die es nie zur intelligentia bringen kann. Soll Christus also doch religiös gewertet werden, muss diese religiöse Schätzung

[1]) I 1220 de mag. III 142. 145. 141 de ver. rel. [2]) III 165 ib. [3]) III 141 de ver. rel. [4]) VI 31 Qu 83. VI 28 ib.

einseitig dem Logos zufallen. So fallen die äussere und die innere Autorität auseinander; der Christus der Geschichte ist nur der magister, der das Gesetz des bene vivere gegeben hat. Erst im amare Virtutem, amare Sapientiam, amare Veritatem et amare ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente vollendet sich das bene vivere[1]). Es verbinden sich also wohl die neuplatonischen Gedanken mit den moralistischen, die neuplatonische, intellektualistische, mystische und asketische Frömmigkeit mit dem asketisch-moralistischen Rationalismus. Aber diese Verbindung ist rein äusserlich und derartig, dass der Neuplatonismus die übergeordnete Macht ist, dass die frommen Motive Augustins in der neuplatonischen Gedankenreihe zum Ausdruck kommen und die durch Christus den magister gegebene Anweisung zum richtigen Leben nur das Mittel ist, die Kraft der ratio zu entbinden, welche die Seligkeit gewinnt durch die visio des Logos-Christus. Die Stellung des geschichtlichen Christus ist durchaus unselbständig. Er ist eine Konzession Gottes an die geschwächte Vernunft, deren latente Kraft er auslösen soll. Nicht der geschichtliche Christus, an den sich nur moralistische Gedankenreihen anknüpfen, die — dies ist nicht ausser Acht zu lassen — nicht bloss in der Anknüpfung, sondern auch inhaltlich das Schema des Moralismus aufweisen, vielmehr der Logos-Christus ist Gegenstand der frommen Erregungen des Neophyten Augustin. Religiöse Lebensgemeinschaft kennt Augustin nur mit dem kosmisch bestimmten Verbum; der geschichtliche Christus giebt nur Anweisungen, die selbst stark neuplatonische Färbung tragen; aber religiös wird er nicht gewertet.

Auf der anderen Seite sieht Augustin scheinbar gänzlich von der geschichtlichen Gestalt des Erlösers ab. Jedenfalls stellt er nicht den von uns eben aufgewiesenen Zusammenhang zwischen dem Logos-Christus und dem homo überall her. Die via zur vita bona ac beata ist nicht wie in den Konfessionen der Christus humilis — von dem wurde auch oben nicht gesprochen —, sondern die vera religio, qua unus Deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium a quo perficitur et continetur[2]). Luther würde Gott anders bestimmen. Die interior et ineffablis suavitas nun wird erreicht durch den Filius Dei[3]), durch welchen wir reformati sapienter vivimus[4]). Denn zwischen der mens nostra

[1]) I 1321 de mor. [2]) III 121. 128 de ver. rel. [3]) II 76. [4]) III 172 de ver. rel. III 131 ib.

qua illum intelligimus patrem, und der veritas, d. h. der lux interior, per quam illum intelligimus, befindet sich keine interposita creatura[1]). Damit sind wir aber ganz auf das Gebiet der pantheistischen Mystik getreten. Dass also Augustin der geschichtlichen Gestalt des Erlösers immer eine feste, wenn auch untergeordnete Stellung gegeben hätte, kann man nicht durchweg behaupten. Er hat es versucht, die mystisch-intellektualistische Erlösungslehre mit der moralistisch-rationalistischen auszugleichen, die ja auch ihrem Wesen nach einer solchen Ausgleichung nicht spotten können. Beide vertrauen schliesslich der Kraft und Güte der menschlichen Vernunft, wenn auch die eine mehr religiös, die anderen mehr moralistisch gerichtet ist. Beide stimmen überein in der Ueberordnung des Intellekts über den Willen, und beide können mit asketischen Motiven sich verbinden. Ja, die Verknüpfung ist so eng, dass die Mystik, wenn sie die geschichtlichen Erscheinungen nicht ganz ignorieren will, diese im Sinn des Moralismus entwerten muss. Denn der Pantheismus hat seinem Wesen nach kein Verständnis für das innerste Wesen der Persönlichkeit. Wenn man nun aber doch mit religiösen Motiven an den also verstandenen Christus der Geschichte herantritt, kommt es zu der bekannten Mystik Bernhards und des ungesunden Pietismus, die die Königs- und Herrscherstellung Christi zurücktreten lässt und auf dem Fusse der Gleichheit mit dem Bräutigam der Seele verkehrt; oder es wird der an Christus angeschlossene Moralismus selbst religiös gewertet. Dann löst sich vollständig die Verbindung mit dem geschichtlichen Christus und jede gläubige Seele gebiert einen Christus in sich, jeder erlebt in sich die Menschwerdung Gottes. Das ist eine Mystik, wie sie im späten Mittelalter aufgetreten ist. Augustin ist hier beiden Abwegen fern geblieben. Seine Mystik knüpft an das Verbum an. Den Ausgleich hat er nur finden können, indem er auf die massa popularis Rücksicht nahm, während der Wissende von jeder geschichtlichen Vermittelung absehen kann. Auf dieser Bahn schreitet Augustin bisweilen so weit vor, dass er den Logos umsetzt in die lux interior.

§ 9. Ueber den Neuplatonismus und Moralismus inhaltlich hinausführende Gedanken.

Loofs urteilt über den Augustin dieser Zeit, dass sein Christentum Neuplatonismus mit christlicher Färbung und christlichem Ein-

---

[1]) III 172 de ver. rel. I 976 de be. v.

schlag sei [1]). Doch habe er gelegentlich Gedanken ausgesprochen, die über sein damaliges Verständnis des Christentums hinausweisen. Jube quaeso atque impera quidquid vis, sed sana et aperi aures meas ... si fide te inveniunt, qui ad te refugiunt, da fidem [2]). Beides erkläre sich wohl daraus, dass Augustins Christentum in dieser Zeit mehr in christlicher Stimmung als in christlicher Einsicht bestehe [3]). Loofs meint, es klinge bereits in dieser Stelle der Soliloquien an, was Augustin in den Konfessionen I, 1 ausgesprochen habe. Es ist richtig, dass Augustin in dieser Periode Gedanken Worte verliehen hat, die tiefer greifen als das, was wir bisher von ihm kennen gelernt haben. Aber man wird doch kaum auf diesen Satz der Soliloquien sein Urteil gründen dürfen. Die Worte in den Soliloquien sind Gebetsworte; im Gebet aber stellt der Betende seine eigene Person unter den Willen der Gottheit. Loofs hat auch an andrer Stelle [4]) ebenfalls unter Bezugnahme auf die Soliloquien darauf aufmerksam gemacht, das es neuplatonischer Tradition entspreche, wenn Gott als im Menschen handelnd vorgestellt werde, und er weist ausdrücklich darauf hin, dass auch bei Plato und Plotin die Stimmung nicht unbeachtet bleiben dürfe, die den Gedanken die Farbe gebe. Wenn man darum auf solche Sätze aus den Soliloquien sich beruft, wird man es dem eigenen subjektiven Eindruck anheimstellen müssen, ob man hier bereits einen Fortschritt über den Neuplatonismus hinaus konstatieren, oder aus dem Neuplatonismus heraus die Gedanken und Stimmungen noch verstehen will. Wir nun im besonderen brauchen uns auf jene Ausführungen nicht näher einzulassen, da sie ja mit der Christologie nicht zusammenhängen.

Nach dem Vorausgegangenen nun könnte es freilich scheinen, als sei Augustin nicht über den Neuplatonismus hinausgekommen. Es sind aber doch thatsächlich Gedanken bei Augustin nachweisbar, die im Neuplatonismus nicht ihren Ursprung haben, als deren Quell wir die Evangelien anzunehmen genötigt sind. Weiter geführt hat Augustin die in der zweiten Hälfte dieser Epoche beginnende Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, die ihn dem katholisch kirchlichem Christentum näher gebracht hat. Es gebe nichts Heilsameres, als dass die fides der ratio vorangehe [5]). Nirgends als in der disciplina catholica gebe es jene fides christiana, die zum höchsten Gipfel der Wahrheit emporführe [6]). Augustin scheint auch vereinzelt der Schrift näher zu

[1]) Loofs R. E.³ II 270. [2]) I 872 Solil. [3]) Loofs, a. a. O. p. 273. [4]) a. a. O. 273 6. [5]) I 1331 de mor. [6]) I 1325 de mor.

stehen, als nach dem bisherigen vermutet werden kann. Wir sollen Christo unserem Haupte nachfolgen, damit uns dasjenige folge, dem wir Haupt sind[1]). Diejenigen, die Jesu Christi sind, haben ihr Fleisch samt den Begierden gekreuzigt[2]); im Kampf von Fleisch und Geist wird uns die Gnade Jesu de corpore mortis hujus befreien[3]). Das Gebot, das Christus empfangen hat, nos accepimus in illo, quia unusquisque christianus non incongrue sustinet personam Christi[4]).

Das sind freilich zumeist nur Schriftzitate. Wie tief Augustin in ihren Sinn eingedrungen ist, entzieht sich unserer genauen Kenntnis, da er sich auf exegetische Erörterungen nicht einlässt. Besonders tief wird das Verständnis nicht immer gewesen sein, da er sie mehrfach zur Begründung des neuplatonischen Intellektualismus verwendet. Ebenso unrichtig wäre es zu sagen, sie seien ihm ganz unverstanden geblieben. Die Möglichkeit war ja nicht ausgeschlossen, dass Augustin in irgend einer Weise den Stellvertretungsgedanken sich konnte angeeignet haben. In den Ausführungen gegen die Manichäer finden sich selbständige, vom Schriftwort losgelöste, an die Person des Jesus der Evangelien angeschlossene Betrachtungen. In der regula ad Servos Dei scheint Augustin, wenn auch erst am Schluss und mehr beiläufig, der Gedanke aufgeblitzt zu sein, dass das Christentum Versöhnungsreligion sei. Wir sind liberi sub gratia constituti. Darum hoc satis constat, eum beatum esse qui habet propitium Deum[5]). Wenn man dem gegenüber hält, was wir Augustin sonst über die beatitudo aussprechen hörten, wird man anerkennen müssen, dass wenigstens der Ansatz zu einem über den Neuplatonismus hinausgreifenden tieferen und wahreren Verständnis des Christentums nicht bloss in der Stimmung, sondern auch in der Erkenntnis und begrifflichen Darstellung vorhanden ist. Hier wird man bereits an Luther erinnert. Ueber den Moralismus geht Augustin inhaltlich — das formelle Schema kommt jetzt nicht in Betracht — hinaus, wenn er von einem non incongrue sustinere personam Christi spricht[6]). So hat auch Augustin Gedanken in Worte gekleidet, die beträchtlich weiter führen als alles bisher Erkannte. Christi Leben, Tod und Auferstehung findet eine mehr biblische Tönung. Christus nihil egit vi[7]), sein Leben ist ein Leben der inopia[8]), er wollte pauper sein, rex fieri noluit[9]). Was niedrig ist, hat

[1]) III 157. 141 de ver. rel. I 1360 de mor. III 192. 204 de gen. [2]) III 188 de gen. [3]) III 138 de ver. rel. u. ö. [4]) III 216 de gen. cf. I 1349 de mor. I 1186 de mus. [5]) I 1584 reg. ad serv. Dei. [6]) III 216 de gen. [7]) III 135 de ver. rel. [8]) VI 40 Qu 83. [9]) III 135 de ver. rel.

Gott erwählt[1]). In dieser Richtung hat Augustin am Ende unserer Periode ein Mal in gradezu einziger Weise sich ausgesprochen. Satellites voluptatum divitias perniciose populi appetunt; pauper esse voluit. Honoribus et imperiis inhiabant, rex fieri noluit. Carnales filios magnum bonum putabant, tale conjugium prolemque contemsit. Contumelias supperbissime horrebant; omne genus contumeliorum sustinuit. Injurias intolerabiles esse arbitrabantur, quae major injuria quam justum innocentem damnari? Dolores corporis exsecrabantur, flagellatus atque cruciatus est. Mori metuebant, morte multatus est. Ignominiosissimum mortis genus crucem putabant, crucifixus est. Omnia quae habere cupientes non recte vivebamus carendo vilefecit. Omnia quae vitare cupientes a studio deviabamus veritatis, perpetiendo dejecit. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contemsit aut fugiuntur quae ille sustinuit[2]). Wahrscheinlich hat Harnack diese Worte im Sinne gehabt, als er die Bedeutung Christi bei Augustin behandelte. Denn die Ausführungen Harnacks[3]) berühren sich auffallend mit den hier citirten Worten Augustins. Aber man wird doch nicht den Schlussfolgerungen Harnacks beipflichten können, dass Christus für Augustin das wahre Fundament der Kirche deshalb sei, weil er wusste, dass der Eindruck dieser Person seinen Stolz gebrochen und ihm die Kraft gegeben, Gott zu finden in dem Niedrigen und zu erfassen in Demut. Denn Augustin sagt in demselben Zusammenhang: miraculis fidem conciliavit Deo qui est, passione homini quem gerebat. Vollends davon, dass dies der Nerv und Kern seiner Christologie sei[4]), muss man hier natürlich ganz absehen. Im Centrum steht noch die Logoschristologie, und das oben entwickelte Schema wird beibehalten, wenn auch inhaltlich die hier uns entgegentretenden Gedanken es zu durchbrechen imstande wären. Sie werden noch nicht weiter von Augustin verfolgt, sind aber bedeutsam; denn sie verraten, um vorsichtig zu urteilen, eine ahnende Erkenntnis des grossen christlichen Grundsatzes, dass der Weg zur Herrlichkeit durch die Niedrigkeit führt, und dass das Göttliche sich auf Erden in unscheinbarer Gestalt zeigt und vollendet. Dass von der spezifisch griechischen Heilsauffassung sich diese Gedanken sehr weit entfernen, braucht nur angedeutet zu werden. Beachtet muss aber werden, dass sie, selbst von allem anderen, das man einwenden könnte, abgesehen, sich nicht auf der Höhe evangelischer

---

[1]) VI 17 Qu 83. [2]) III 135 de ver. rel. [3]) Harnack, Dogmengesch. [3] III 125. [4]) ib.

Ethik halten. Der Mönch Augustin hat es nicht unterlassen, dem hier gezeichneten Bilde Jesu eine mönchisch-asketische Färbung zu geben. Andererseits wird man zu der Annahme berechtigt sein, dass es mehr als ein blosses Uebernehmen von Schriftworten ist, und bereits ein der Eigenart des Christentums sich öffnendes Verständnis voraussetzt, wenn Augustin in derselben Schrift de vera religione sagt: Jugum meum, inquit, leve est. Huic jugo, qui subjectus est, subjecta habet cetera[1]). Ja ein Mal scheint Augustin die Liebe Christi von Christo als dem blossen exemplum loszulösen und in einer der religiösen Empfindung adäquateren Form zum Ausdruck zu bringen: Caritas vero ipsa non potuit significari expressius quam quo dictum est: propter te[2]). So wird denn auch schliesslich aus dem Tode Christi die christliche Kirche hergeleitet. Aus seiner Seite ist ihm als conjux die Kirche zugesellt. Denn soporatus est dormitione passionis, ut ei conjux Ecclesia formaretur[3]).

Diese Gedanken finden sich allerdings erst in der zweiten Hälfte dieser Periode, aber doch in einer Zeit, wo die mystische Frömmigkeit des Neuplatonismus ihn noch gefangen hielt. Sie haben diese nicht abgelöst, sie tauchen neben ihr auf, freilich spärlich, aber doch nachweisbar. S o k ü n d i g t s i c h a l l m ä h l i c h u n d g a n z l e i s e e t w a s N e u e s a n, wie denn auch allmählich die im Neuplatonismus wurzelnden Gegensätze von sapiens und stultus sich erweichen und dem ethisch bestimmten sapiens und superbus sich anpassen[4]). Mit der Schrift weiss er sich im Einklang, wenn er sagt: recte scriptum est Initium superbiae hominis apostatare a Deo et Initium omnis peccati superbia[5]). Andererseits wird freilich auch noch die caritas als scientia bestimmt und auf grund des Schriftworts, die Liebe sei des Gesetzes Erfüllung, nachgewiesen, dass man auch durch scientia zum ewigen Leben gelangen könne[6]). Aber trotzdem kann man doch nicht Loofs beistimmen, dass Augustins Denken auch in der letzten Hälfte dieser Periode noch wesentlich neuplatonisch sei. Dass seine Stimmung es nicht mehr ist, giebt Loofs zu. Aber auch sein D e n k e n hat sich zuweilen von christlichen Einflüssen bestimmen lassen. Man kann bereits von einer beginnenden christlichen Erkenntnis reden, jedenfalls einem sporadisch auftauchenden christlichen Erkennen. Seine christologischen Sätze sind, wie darauf auch die κρύψις hindeutet, nicht

---

[1]) III 151 de ver. rel. [2]) I 1377 de mor. [3]) III 216 de gen. [4]) II 64 I 966 de be. v. I 973 ib. I 997 de ord. I 1185 de mus. I 1184 ib. [5]) I 1184 de mus. [6]) III 214 de gen. VI 24 Qu 83.

mehr völlig aus seiner neuplatonischen Denkweise zu begreifen. Es macht sich in einzelnen Ausführungen bereits der Eindruck des synoptischen Christusbildes geltend, und in den an die Stellvertretungsidee anklingenden Gedanken eine bereits tiefer greifende Betrachtung des Todes Jesu, als sie innerhalb der rationalistischen Gedankenreihe vorhanden war.

§ 10. **Zusammenfassendes Schlussergebnis.**

1. Die gefundenen christologischen Gedanken Augustins entfernen sich trotz der im letzten Paragraphen entwickelten Gedanken weit von der Christologie der Konfessionen. Es ist darum irreführend, wenn Scipio[1]) sagt, Augustin sei, bevor er Christ wurde, mit der ganzen Leidenschaft seiner Natur Manichäer, Skeptiker und Platoniker gewesen. Denn auch nach seiner Bekehrung ist er Platoniker gewesen. Es ist nicht bloss ein methodischer Fehler, wenn Wolfsgruber, Bindemann und Nourisson das Geständnis Augustins in den Konfessionen zum leitenden Prinzip ihrer Darstellung machen, wenn Boissier wenigstens relativ die Wahrheit des Augustin der Konfessionen für unsere Zeit zu retten sucht und Scipio[2]) Augustin erst Ruhe finden lässt in dem Erlöser des Individuums, dem Christus humilis, der allein die spezifisch religiösen Bedürfnisse befriedige (Conf. 7, $_{8-16}$). Die Schriften unserer Periode beweisen das Gegenteil. Sie zeigen uns den nach langen Irrfahrten im Hafen der platonischen Philosophie gelandeten Schiffbrüchigen, der im Erkennen der veritas die beatitudo erblickt, in der Vereinigung mit dem Logos und in der visio der intelligiblen Welt das letzte Ziel seines Lebens findet, den nicht der Eindruck des Christus humilis gewonnen hat, sondern die ihm entgegentretende feste Autorität und die Erkenntnis, dass das Christentum, nicht wie er gemeint habe, irrationell sei, sondern autoritativ dasselbe biete, wie der Neuplatonismus. Daneben finden sich allmählich immer deutlicher Ausführungen, die geeignet wären, die Mystik zu paralysieren, und Gedanken, die sogar ein tieferes Verständnis Christi verraten, ein Verständnis, welches in der Linie desjenigen der Konfessionen liegt, aber doch noch von anders orientierten Gedanken umschlossen ist.

2. Im Mittelpunkt des Interesses steht der Filius Dei, der inhaltlich mit dem neuplatonischen νοῦς identisch ist. So wird auch

[1]) Scipio, a. a. O. p. 10. [2]) a. a. O. p. 11.

der Kreatianismus nur formell behauptet, materiell kommt ein logischer Pantheismus zur Erscheinung. Vater und Sohn sind gleich und bilden eine substantia; aber doch ist ein Rest von Subordinatianismus spürbar. Von den Neuplatonikern unterscheidet sich Augustin durch Ablehnung einer jeden deteriorierenden Emanation, durch Abweisung des semper nasci des Sohnes und den Begriff einer operativa potentia. Aber direkte Beeinflussung durch das Christentum war nicht zu konstatieren. Die beiden im Verbumbegriff zusammentreffenden Gedankenreihen wurzelten beide im Neuplatonismus Augustins. Die Gottheit Christi wird kosmisch-metaphysisch bestimmt. Indem Augustin aber diese ganze Verbumchristologie auf Christus übertrug, gab er seine bisherige Christologie auf, welche Christus nur als weisen Menschen würdigte.

3. Die Menschheit Jesu stand ihm fest, bezeichnender Weise auf grund des Schriftzeugnisses. Doch tritt noch die Menschheit Jesu gegenüber der Gottheit zurück, und der Doketismus scheint nicht ganz überwunden zu sein. Man durfte vermuten, dass die menschliche Natur nur die Offenbarungsform des Logos, also unpersönlich sei. Dass der Gottmensch in dieser Periode nicht vom Menschen aus konstruiert wird, zeigt die Rechtfertigung des kirchlichen Bekenntnisses von der Menschwerdung des Sohnes allein.

4. Die Menschwerdung ist ihm freilich ein Geheimnis, aber nicht mehr ein absolutes. Die Schwierigkeit ist jetzt überwunden durch die Formel der susceptio und assumtio und durch die Ablehnung einer jeglichen demutatio. Augustin ist auch bereits Detailfragen näher gekommen. Man findet schwache Ansätze zu einer christologischen κρύψις; andererseits wird auf die spekulative Seite des Problems eingegangen. Die inseparabilis operatio der Trinität und der Menschwerdung des Sohnes allein sucht er mit einander zu vereinigen, indem er sich ganz innerhalb seiner neuplatonischen Gedankenreihen hält. Die Jungfrauengeburt tritt nicht sonderlich hervor. Die Naturenlehre ist vorhanden; doch tritt sie zurück und nimmt an dem Schwanken teil, welches damals im Abendland unter griechischem Einfluss auftrat.

5. Auch in der Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi tritt die neuplatonische Gedankenreihe in den Vordergrund. Das ist nicht bloss äusserlich der Fall; vielmehr wurzelt Augustins Religiosität in ihr. Lebensgemeinschaft ist nur mit dem Logos möglich. Mit dieser Logoschristologie hat darum Augustin eine mystisch-intellektualistische Erlösungslehre verknüpft, die auf den geschichtlichen Christus überhaupt nicht Rücksicht nimmt. Ja die

Erlösung wird vielfach nur nach Analogie der reinen neuplatonischen Mystik beschrieben. Andererseits werden doch auch paulinische Gedanken wie der vom Adam spiritualis auf diesen Logos übertragen. So schwankt Augustin zwischen völliger Auflösung des Filius Dei in die interior lux und relativer Annäherung an den Fleischgewordenen. Aber die neuplatonische Grundstimmung erfährt dadurch keine Veränderung.

6. Dieser mystischen und intellektualistischen Erlösungslehre steht eine moralistisch-rationalistische gegenüber, deren Verwandtschaft mit dem Pelagianismus ersichtlich war. Ihr Mittelpunkt ist die geschichtliche Gestalt des Erlösers, der aber nur als magister und exemplum in Betracht kommt. Religiöse Motive konnten hier nicht nachgewiesen werden, weil der Christus der Geschichte nur temporellen Wert hat. Weder war ein ethisch-psychologisches Verhältnis der Einzelnen zu diesem Christus vorhanden noch auch eine psychologische Beurteilung der Person Jesu selbst. Seine Erscheinung ist eine Konzession Gottes an die blinde Masse. Von hier aus findet Augustin eine Verbindung, — aber nur eine äusserliche, — mit seiner Logoschristologie. Der Lehrer Christus befreit durch seine disciplina die gefangene Vernunft, die jetzt mit der veritas sich verbinden kann. Die Beziehungen zu der alexandrinischen Theologie sind offenkundig. Sie erhellen auch aus seiner Unterscheidung von credentes und intelligentes. Die Annahme, dass die christlichen Gedanken nur die exoterische Form eines esoterischen Gedankens sind, ist nicht unbegründet.

7. Der Tod Christi tritt zurück gegenüber der Menschwerdung, ohne dass jedoch die griechische Erlösungslehre nachweisbar wäre. Nicht auf den Akt der Vereinigung beider Naturen, sondern auf das Resultat kommt es an, sofern jetzt ein Mensch durch Wort und That der Menschheit zeigte, dass ein bene vivere möglich sei. Die Menschwerdung ist also nicht in griechische Beleuchtung gestellt.

8. So könnte man sagen, dass Augustin in dieser Zeit mehr christliche Stimmung als christliche Einsicht besessen hätte, wenn nicht eine Gedankenreihe auftauchte, die bereits ein tieferes Verständnis durchblicken lässt und am Christusbild der Synopse orientiert ist. Sie wäre imstande, das ganze philosophische Gefüge Augustins zu sprengen und eine Christologie zu begründen, die das irdische Leben Jesu zum Ausgangspunkt nimmt, um von hier aus dem Problem der com. idd. gerecht zu werden. Dass auch in der Wertung der Auferstehung als demonstratio der resurrectio carnis und Wiederherstellung der pristina stabilitas corporis eine Durch-

brechung des reinen Neuplatonismus sich offenbart, braucht nur angedeutet zu werden. Auch der Hinweis auf den Versöhnungscharakter des Christentums und die schwachen Anklänge an eine Stellvertretungstheorie greifen tiefer als der Neuplatonismus. Aber nur schüchtern und versteckt tritt diese neue Erkenntnis in den späteren Schriften unserer Periode auf. Noch überwiegt die Logoschristologie; noch wurzelt die Frömmigkeit Augustins in der intellektualistischen Erlösung durch den Logos. Von dem homo Christus als dem Mittler erfahren wir noch nichts. Noch fehlt es an einer durchgreifenden Betonung des Todes Jesu. Moralismus und Mystizismus, und letztlich dieser, sind die Signatur der Christologie dieser Periode. Wie entwickeln sich nun die verschiedenen Gedankenreihen weiter? Werden sie alle neben einander fortbestehen, oder wird die eine die andere verdrängen? Wird die Christologie sich bereichern und noch neue Momente aufweisen, oder ist bereits alles präformiert? Diese Fragen kann die Einsicht in die bisher benutzten Schriften Augustins nicht beantworten. Erst die Erkenntnis der Presbyterzeit Augustins wird eine einigermassen sichere Prognose zulassen.

III. Hauptteil.

Die Presbyterzeit Augustins (391—395).

Um die Osterzeit des Jahres 391 trat Augustin sein Presbyteramt an, das er bis zum Jahre 395 verwaltete. Diese Jahre sind wichtig geworden für die Entwickelung der Gedanken Augustins. Wir sehen ihn erfüllt von der Polemik gegen die Manichäer und erblicken die Anfänge seiner antidonatistischen Bemühungen. Vor allem aber sehen wir ihn sich in die Schrift versenken und vor dem Volke Predigten halten. Debeo Scripturarum ejus medicamenta omnia perscrutari, et orando et legendo agere ut idonea valetudo animae meae ad tam periculosa negotia tribuatur; quod ante non feci, qui et tempus non habui[1]). Dass in den Schriften, die aus dieser Zeit

[1]) II 88 ep 21.

stammen, ein anderer, mehr biblisch orientierter Geist uns entgegenweht, empfindet der sofort, der von der Lektüre der Schriften der ersten Periode an die unserer Periode geht. Augustin versucht sich ja jetzt in der Auslegung des Römerbriefes und hat in den Quästionen eine grössere Anzahl exegetischer Abschnitte uns gegeben. Loofs charakterisiert darum im allgemeinen diese Epoche mit den Worten: Zunehmende Schriftkenntnis und erstarkendes kirchliches Empfinden treten bereits in den antimanichäischen Schriften hervor; noch deutlicher sei dies aus den übrigen Schriften dieser Periode zu erkennen. Was zunächst sichtbar sei, seien biblische Termini und biblische Anschauungsformen[1]). Ja, Augustin habe schon soweit den Apostel Paulus verstanden, dass ihm die ganze Menschheit als eine massa peccati erscheine, die ohne die Gnade Gottes verloren sei; doch sei der freie Wille festgehalten. Die Menschheit sei keine unterschiedslose massa peccati. Aber wie stellt sich die Christologie dieser Jahre dar? Loofs ist auf diese Frage in seiner Skizze nicht eingegangen und weist nur im allgemeinen die Tönung auf; nur dem Kundigen seien noch die neuplatonischen Grundfarben der augustinischen Theologie erkennbar. Ob wir dies Urteil mit Rücksicht auf die Christologie uns aneignen können, muss die Untersuchung selbst ergeben.

§ 11. Die Anschauung Augustins von der Person Christi.

Wenn man im allgemeinen die Prädikate ins Auge fasst, die Augustin jetzt dem Filius Dei giebt, so tauchen wirklich neue Bezeichnungen nicht auf. Bei der Fülle von Bezeichnungen, die die erste Periode uns kennen gelehrt hatte, wäre dies auch auffallend. Nur in einem Fall hat Augustin in dieser Periode durch die Aufnahme neupythagoreischer Elemente eine Wandlung geschafft, die aber für die Gesamtanschauung keine durchgreifende Veränderung bedeutet. Augustin hält natürlich fest an der wahren Gottheit Christi. In seinen Predigten über das Symbol und in den Erklärungen desselben, in der traditio und redditio symboli, wird dies ausführlich dargelegt. Als Dei Filius ist der Sohn doch Deus[2]); er ist Deus verus de Deo vero[3]) und Deus benedictus in saecula[4]). Daraus folgt aber nicht, dass man von zwei Göttern zu reden berechtigt ist. Ipse enim et Pater unum

[1]) 275. 276 a. a. O. R.E³. [2]) V 1069 serm. 214; V 1073 serm. 215. [3]) V 1073 serm. 215; V 1068 serm. 214; 1074 serm. 215. [4]) III 2078 Expos. Rom.

sunt[1]); Augustin sagt nicht mehr unum est, wie in der vorigen Periode. Als Gott ist Christus Gegenstand des Glaubens[2]). Die Juden erkennen Christus nach dem Menschen, den er annahm, divinitatem autem in eo non intelligunt ab universae creaturae communione discretam[3]). Die Begründung der Gottheit Christi, auf die wir noch später ausführlicher zurückkommen müssen, scheint demnach dieselbe geblieben zu sein, wie bisher. Weit häufiger als die Benennung Deus finden wir die des Filius, des Filius unigenitus und unicus; auch wird bloss der Begriff unicus verwendet[4]). Ungezählte Male lesen wir vom Verbum, ein Mal auch vom unicum Verbum[5]); daneben finden sich dann die Sapientia und Virtus Dei, die Veritas, lux oder forma Dei[6]). Bei den Manichäern vermisst er die virtus Dei[7]); auch das principium wird Christus im Anschluss an Joh. 8 $_{25}$ genannt[8]). Als Filius Dei und Deus verus ist Christus natürlich natura Filius, qui hoc est quod Pater[9]). Er allein ist naturaliter Filius[10]), darum auch consubstantialis und coaeternus[11]), de substantia Patris, coaeternus, aequalis[12]). Er ist aeternus cum aeterno vivens, Deus in Deo manens, aequalis Filius Patri[13]), nicht rapina, sondern natura[14]). Er ist nicht geschaffen wie alle übrigen Kreaturen. Bei der in jener Zeit üblichen allegorischen Exegese musste dies noch in besonderer Weise gerechtfertigt werden, da man mit Hilfe der Allegorese auch das Gemachtwerden des Sohnes erweisen konnte. Christus ist ja die lux. Nun heisst es aber Gen 1: Fiat lux. Da sei die Frage möglich, ob dies dem eingebornen Sohn gesagt sei oder ob idipsum quod dictum est, Filius unigenitus est. Aber Augustin hält es für eine impietas zu glauben, dass das Verbum Dei, der unigenitus Filius, gleichsam eine vox prolata sei, sicut a nobis fit[15]). Es ist nicht ein Verbum, cujus sonus et corde cogitari potest, et ore proferri[16]). Es ist nicht geschaffen, sondern gezeugt, non de nihilo, sed de ipso[17]), nicht factus a Patre oder genitus ex tempore[18]). Ersteres ist unmöglich, weil alles durch Vermittelung des Sohnes geschaffen ist, er also selbst nicht geschaffen sein kann; letzteres, weil der ewig weise Gott auch seine Weisheit ewig bei sich hat[19]). Er ist die lux nata im Unterschied von der lux facta mutabilis[20]); nec coepit esse nec desinet, sed sine inchoatione natum (sc. Verbum) Patri coaeternum est[21]), das principium sine principio, in solcher Weise prin-

[1]) V 1073 s. 215. [2]) ib. [3]) III 2090. [4]) III 2127. [5]) V 1068. [6]) ib. u. ö. [7]) CSEL 25 $_{88}$. [8]) III 222. [9]) III 2126. [10]) III 1268. [11]) III 221 de Gen. ad litt. [12]) V 1068. 1069. [13]) V 1074. [14]) V 1068. [15]) III 227, VI 183 de fid. et symb. [16]) V 1068 s. 214. [17]) ib. [18]) VI 184 de fid. et symb. [19]) ib. [20]) III 228. [21]) III 227.

cipium, ut de Patri sit[1]). In der ersten Periode sahen wir Augustin sich gegen das semper nasci wenden und das semper natum esse verteidigen. Jetzt begnügt er sich damit, die ewige generatio als ein natum esse zu behaupten. Die Schwierigkeit der Vorstellung ist einem Manne wie Augustin, der zu denken verstand und ehrlich genug war, die scheinbare Widervernünftigkeit der katholischen Glaubenssätze einzugestehen, natürlich nicht verborgen. Er scheute sich nicht, die Schwierigkeiten, die sich für das Denken ergaben, aufzudecken; aber er weist unfromme Folgerungen und neugieriges Forschen zurück, wenigstens in der Belehrung der Katechumenen. Si autem vis cogitare, quemadmodum aeternus Filius de aeterno Patre sine tempore natus sit; redarguit te Jesaias propheta qui dicit: Generationem ejus quis enarrabit? Nativitatem itaque Dei ex Deo nec cogitare poteris, nec narrare: credere tantum tibi permittitur, ut salvus esse possis[2]). Ist also auch das „Wie“ unbegreiflich, das „dass“ darf man nicht preisgeben. Notwendig ist die Annahme von der ewigen Geburt, weil sonst die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater hinfällig wird; denn Gott steht ausserhalb der Bedingungen der Zeit. Jesus wäre aber höchstens imago und similitudo Dei, nicht aber aequalitas, wenn er in der Zeit gezeugt wäre. Das intervallum temporis wäre ein impedimentum der Gleichheit[3]).

Was Augustin mit diesen Sätzen beabsichtigt, versteht man wohl. Es soll die Einzigartigkeit des Sohnes, sein Verhältnis zum Vater und zur Welt der geschaffenen Dinge dargelegt werden. Das ist ein religiöses Motiv. Aber die Darstellung bewegt sich in metaphysischen Konstruktionen, und der Neuplatonismus ist auch jetzt noch nicht überwunden. Es fehlte ja Augustin nicht an den Voraussetzungen zu einer wirklichen Ueberwindung desselben. Der kritische Standpunkt ist ihm nicht ganz fremd, und Feuerlein sagt mit Recht, man warte beim Lesen immer auf Kant, aber Kant wolle nicht kommen[4]). Augustin besitzt wohl die Gabe der Vergegenwärtigung und Beobachtung, er ist in Gebeten und Monologen stark; aber sein schöpferisches Kompositionstalent ist schwach, und die Kraft der Zergliederung mangelhaft vorhanden. Es ist ihm auch jetzt noch nicht gelungen, jenen Standpunkt aufzugeben, welcher glaubt, zwischen geistigen und Naturthatsachen einen objektiven Zusammenhang herstellen zu können. Das hier noch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf das Nicaenum entwickelte kirchliche Dogma aufzunehmen, konnte ihm bei seinem Neuplatonismus nicht schwer fallen. Hatte

[1]) III 222. [2]) V 1073 s. 215. [3]) VI 86 Qu 83. [4]) a. a. O. p. 281; cf. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I 336.

aber Athanasius die der Logosidee von Haus aus eignende kosmologische Spekulation zurückgedrängt, bei Augustin taucht sie in der kosmischen Bestimmtheit des Verbum versteckt wieder auf. Freilich scheint dies zunächst nicht der Fall zu sein. Der Sohn heisst das Verbum, weil durch dasselbe pater innotescit . . . illa sapientia, quam Deus Pater genuit, quoniam per ipsam innotescit dignis animis secretissimis Pater Verbum ejus convenientissime nominatur[1]). Hier kommt die direkt religiöse Wertung des Verbum zum Durchbruch. Hier erfährt man auch, warum es wichtig ist, dass Gott genuit Verbum de seipso, und nicht aus der Materie und dem Nichts es schuf. Das Wort sollte Gott offenbaren; darum zeugte er das Wort, sodass es wurde, id quod est ipse. Er zeugt es ad se ipsum indicandum. Das gignere soll also die Offenbarung des Vaters sicherstellen.

Aber ist der Neuplatonismus und die kosmische Beziehung des Verbum überwunden? Man darf dies nicht erwarten. Augustins Gottesbegriff konnte dies nicht zulassen. Das christliche Bewusstsein fordert ja gleich anfangs ein Aussichheraustreten Gottes im Kreationsakt. Das creari der Welt hält auch Augustin aufrecht gegenüber heidnischen Bestreitungen. Aber Gott darf doch nicht mit Zeit und Welt in Berührung treten. Darum schiebt Augustin das Verbum oder die sapientia und virtus als Welt schöpfende und bildende Kraft zwischen Gott und Welt, meist im Anschluss an das Buch der Weisheit, an Johannes und Paulus. Aber seine Methode unterscheidet sich doch wesentlich von der der Apostel. Sie gelangen auf Grund eines aus dem Heilsglauben erwachsenen Rückschlusses über die zentrale Weltstellung des auf Erden wandelnden und durch die Auferstehung zur Erhöhung geführten Weltheilandes zu der Annahme, dass die Welt nicht bloss δι' αὐτόν geschaffen sei, sondern auch δι' αὐτοῦ. Weder, wenn man die Entwickelung Augustins ins Auge fasst, noch wenn man auf seine Methode das Augenmerk richtet, ist es zutreffend, was Willmann[2]) sagt, Augustins Leitlinien seien die spekulativen Elemente des Johannesevangeliums und der paulinischen Briefe, von denen aus er den Idealismus Plato's und Plotin's dem Evangelium dienstbar gemacht habe; die augustinische Philosophie sei die Durchführung der johanneisch-paulinischen, der Metaphysik des Neuen Testaments. Denn Augustin ging von der Logosspekulation aus, die er erst in der Schrift bestätigt fand, und seine Reflexionen über das Verbum sind nicht aus Rückschlüssen über die Bedeutung des geschicht-

---

[1]) VI 183 de fid. et symb. [2]) a. a. O. p. 235.

lichen Christus erwachsen, sondern aus seinem Gottesbegriff, der ihm feststand auch abgesehen von der Offenbarung Gottes in Christo. Die Transzendenz Gottes hat Augustin genötigt, die Schöpfung nicht unmittelbar und direkt Gott zuzuschreiben, sondern als Mittler den Logos hinzustellen. Wenn man allerdings in Erwägung zieht, dass aus dem Trinitätsgedanken für Augustin sich die Notwendigkeit ergab, dem Verbum dieselben Prädikate zuzuerkennen, wie dem Vater, ist thatsächlich noch nichts gewonnen. Aber Augustin hat sich mit der Mittlerstellung des Logos beruhigt. So hat er denn die oben angeführte religiöse Bedeutung des Verbum sofort umgebogen in die kosmische, indem er dem Verbum als dem vollkommenen Offenbarer Gottes die weitere Bestimmung giebt: Qui etiam Virtus ejus et Sapientia dicitur, quia per ipsum operatus est et disponit omnia; de quo propterea dicitur: Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Zahllos sind die Stellen, wo er von der Schöpferthätigkeit des Verbum redet. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil[1]); alles, was Gott durch das Verbum schuf, das schuf er de nihilo[2]). Dieser Satz von der Schöpferthätigkeit des Verbum ist wichtig geworden in der Auseinandersetzung Augustins mit dem Manichäismus. Er wird genötigt, die Identifikation des ewigen weltschöpfenden Verbum mit dem Dominus Jesus Christus energisch zu vollziehen. Verbum Dei, quod est Christus[3]). Es besteht kein Widerspruch zwischen dem alttest. Satz, dass Gott die Welt erschaffen habe, und dem Satz des Evangeliums, welcher sage, dass per dominum nostrum Jesum mundum esse fabricatum. Denn wenn es im Alten Testament heisse, Gott schuf die Welt, so müsse man sich immer gegenwärtig halten, dass das Wort Gott die trinitas bezeichne, ubi non solus Pater sed et Filius et Spiritus Sanctus intelligitur. Ausdrücklich heisst es ja auch: es geschehe und es geschah, woraus sich ergebe, dass per verbum eum fecisse, quod fecit. Verbum autem Patris est Filius[4]). Es ist formell die Lehre der Schrift, die Augustin hier vertritt, wenn auch der Ausgangspunkt ein verschiedener ist. Das Verbum ist der eingeborene Sohn Gottes, diesem gleich, und es ist der Dominus Jesus Christus. Das in der vorigen Periode noch leise auftretende subordinatianische Moment ist geschwunden. Mit Unrecht berufe man sich auf I. Cor. 15 $_{28}$, indem man versuche, aus dem subjectus erit die aequalitas des Sohnes zu leugnen. Denn es giebt eine bestimmte Regel der Auslegung. Wenn in der Schrift etwas über den Sohn

[1]) III 241. [2]) CSEL 25 $_{90}$. [3]) CSEL 25 $_{132}$. [4]) 25 $_{115}$ c. Adim.

ausgesagt werde, dem zufolge er minor Patre sei, so sei dies secundum susceptionem hominis gemeint; wenn er gleich genannt werde, so geschehe dies secundum id, quod Deus erat[1]). Auch dass per Verbum die Welt geschaffen sei, nicht a Verbo, dass der Sohn Ebenbild des Vaters sei, nicht umgekehrt, berechtige die Häretiker nicht zu der Behauptung, dass keine volle Gleichheit zwischen Vater und Sohn bestehe. Denn dies ist secundum proprietatem personarum, excepto quod attinet ad susceptionem hominis gesagt, damit man den Vater als den Vater und den Sohn als den Sohn erkenne[2]). Und nicht bloss für die begriffliche und klare Darstellung des Inhalts der Glaubenssätze ist es wichtig, die richtige Proprietät zu erkennen; es ist das Wissen um die der einzelnen trinitarischen Person zukommende Proprietät religiös bedeutungsvoll. Denn wenn jemand frage, quis sit Jesus Christus; et ea quaerenti respondeantur, quae non in Filium Dei, sed potius in Spiritum Sanctum conveniunt, quibus anditis ille blasphemet: non utique adversus Filium sed adversus Spiritum Sanctum verbum dixisse tenebitur[3]). Diesen Gesichtspunkt hatte Augustin früher nicht geltend gemacht, und man erkennt bereits ein theologisch-kirchliches Empfinden, wie dies auch zu Tage tritt in der Abweisung ketzerischer Ansichten über den Filius. Augustin wendet sich jetzt gegen die Sabellianer, Arianer und Manichäer[4]).

Aber bei aller Kirchlichkeit und scheinbaren Biblizität der Formeln ist die neuplatonische Spekulation doch geblieben. Dass das Verbum dasselbe sei, wie der Logos der Griechen, weiss Augustin[5]), und die philosophischen Voraussetzungen sind, ganz abgesehen von der durch den Gottesbegriff veranlassten Mittlerstellung des Verbum, unschwer nachweisbar. Es hängt mit Augustins philosophischem, dem origenistischen verwandten Gottesbegriff, dem die Umwandelbarkeit Gottes höchster Kanon ist, zusammen, dass die Sapientia Gottes tota ubique praesto ist und darum nullo pacto migrare de loco in locum potest[6]). Darum sage auch Johannes mit Recht, das Wort sei in der Welt gewesen, und doch in sein Eigentum gekommen[7]). Es kann das Verbum Dei, durch welches alles gemacht ist, nicht quasi per locos definiri[8]); denn dies würde eine Verendlichung des unendlichen und unveränderlichen Verbum bedeuten und es in die Sphäre der Individualisation rücken, in die Sphäre dessen, was geformt ist. Sed qui praestat rebus formam, ipse praestat etiam posse formari: quoniam de illo et in illo est omnium specio-

[1]) VI 74 Qu 83. [2]) ib. [3]) III 2097. [4]) III 2099. [5]) VI 54 Qu 83. [6]) CESL 25 $_{145}$ c. Adim. [7]) ib. [8]) ib. 132 c. Adim.

sissima species incommutabilis. Et ideo ipse unus est, qui cuilibet rei non solum, ut pulchra sit, sed etiam, ut pulchra esse possit, attribuit.... ipsa materia de nihilo facta est, ut ordinatissimo Dei munere prima capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur, quaecumque formata sunt[1]). Diese Worte erinnern lebhaft an die Ausführungen Augustins in den Quästionen über die platonische Ideenlehre. Es besteht zunächst jenes aus der ersten Zeit bekannte pantheistische Verhältnis von Materie und Gott. Die Materie besitzt irgendwie das Sein. Nicht erst zwischen der materia formata und der höchsten essentia, sondern schon zwischen ihr und der materia formabilis besteht jenes Doppelverhältnis der Identität und des Unterschiedes von Sein und Nichtsein[2]). Das ist zunächst im allgemeinen die neuplatonische Spekulation. Nun aber geht Augustin noch weiter, indem er zur speciosissima species incommutabilis de illo et in illo übergeht und von ihr die prima capacitas formarum unterscheidet. Die Materie ist de nihilo gemacht; de Deo dagegen stammt die unveränderliche speciosissima species. In gleicher Weise unterschied Augustin in den Qu. 83 die forma von den rationes, indem er in der einen forma die rationes insgesammt enthalten sein liess, diese forma oder rationes aber als nicht extra Deum seiend annahm. Allerdings war dort nicht die species, das ideale Princip der Individualisation genannt; aber das ist belanglos. Denn forma und species waren in diesem Fall identisch, wie dies der Brief an Nebridius ergab[3]). Hier in der Auslegung des Symbols und dort in den Quästiones 83 findet sich dieselbe Anschauung. Was Augustin in der religiösen Anschauungsform und der kirchlichen Denkweise ausspricht: aeternus cum aeterno vivens, Deus in Deo manens[4]), und natus de Deo, das bringt er hier, beides zusammenfassend, in der neuplatonischen Form zum Ausdruck: species incommutabilis de illo et in illo. Man wird also auch noch für diese Zeit die Identification des Filius mit der intelligiblen Welt behaupten müssen. Augustin hat den Prolog des Johannesevangeliums, dessen erste Verse er so oft zitiert, noch im Sinne der neuplatonischen Philosophie verstanden, wie er ja auch die weiteren Verse des Prologs nicht im Sinne des Johannes auslegt, sondern im Sinne des ubique praesto esse des Verbum, und die vita kosmisch auffasst[5]). Ja, es sind in dieser Periode auch Elemente des pythagoreischen Idealismus zu konstatieren, wenn er den Begriff der Zahl mit dem der Weisheit und Wahrheit verbindet[6]). Indem er die unveränderliche Wahrheit

[1]) VI 182 de fid. et symb. [2]) cf. Scipio a. a. O. p. 53. [3]) II 76. [4]) V 1074. [5] CESL 25 51. [6]) I 1257 de lib. arb.

betrachtet und ihre Heimat und Wohnstätte erwägt, entfernt er sich weit vom Körperlichen und kommt zu der Erkenntnis, dass Weisheit, Wahrheit und Zahlen ein und dasselbe sind. Die Weisheit reicht ja, wie die Schrift sagt, a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Die Kraft aber, durch welche dies geschieht, fortasse numerus dicitur. Sie ist die eigentliche Weisheit. Es ist verkehrt, die Zahlen gering zu schätzen, da sie unwandelbar in der Wahrheit beharren. Wenn es auch nicht auszumachen ist, ob die Zahl in der Weisheit oder aus der Weisheit ist, oder die Weisheit aus der Zahl oder in der Zahl, oder beide Bezeichnungen einer und derselben Sache sind, so bleibt doch fest bestehen, dass beide wahr sind, und zwar incommutabiliter verum[1]). Dieser Begriff der Zahl wird nun von Augustin in den der Form übergeführt und so die Wahrheitsidee mit der Schönheitsidee verbunden. Zugleich findet die Frage über das Verhältnis von Weisheit und Zahl ihre Lösung. In unserem Bestreben, weise zu sein, heften wir unsere Seele quanta possumus alacritate an das, quod mente contingimus, sodass sie keine Lust mehr hat an dem einzelnen Sonderwesen (ut non jam gaudeat privato suo), sondern, losgelöst von allen Affectionen der Zeit und des Raums, jenes ergreift, quod unum atque idem semper est[2]). Durch die Spuren, die die Weisheit ihren Werken aufgedrückt hat, spricht sie zu uns und ruft uns durch die Form des Aeusserlichen selbst ins Innere zurück: ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in te ipsum redeas. Alles hat nur Gestalt, weil es die Zahl hat, ohne welche es nichts sein würde. Quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse ..... Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas, jam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis. So gelangt Augustin von den Zahlen überhaupt zu der ewigen Zahl selbst, oder wie er etwas später sagt: zu der aliqua forma aeterna atque incommutabilis quae neque contineatur et quasi diffundatur locis, neque potendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant et pro suo genere implere et agere locorum ac temporum summos. Es sind also, wie im Neuplatonismus, der pythagoreische und platonische Idealismus kombiniert. Das Verhältnis von Weisheit und Zahl ist klargestellt durch den Uebergang auf die ewige Zahl, in

---

[1]) 1258 ib. [2]) 1263 ib.

der die Weisheit selbst erreicht wird. Es ist derselbe Gedanke, wie in den Qu. 83, nur äusserlich unterschieden durch Vertauschung der forma mit dem numerus. Alles Dasein hat nur so viel Sein, als es teilnimmt an den Zahlen. Beides, forma und numerus, wird verbunden, indem Augustin den letzteren Begriff im Verlaufe der Ausführung ersetzt durch den der forma. Die kosmische Orientierung des Filius ist auch hier deutlich zu erkennen; es ist die ästhetisch kosmische Bestimmung des Filius. Der Geist des Pythagoras, die Intuition der kosmischen Zahl und Sphärenharmonie, wird wieder lebendig. So ist es denn auch charakteristisch, dass Augustin den Glauben an Christus in der Auslegung des Symbols inhaltlich bestimmt als den Glauben an den, der alles gemacht hat[1]).

Trotzdem wird Augustin immer mehr Schrifttheologe. Das zeigt sich in seiner unselbständigen Stellung zur Schrift. Er wird, indem er die christologischen Sätze der ntl. Schriftsteller übernimmt, zu Sätzen geführt, die seinen eigenen Anschauungen sich nicht einfügen wollen. Augustin nimmt die paulinische Spekulation von Christo als dem zweiten Adam und dem himmlischen Menschen ohne weiteres auf. Novissimus Adam in spiritum vivificantem factus est .... secundus homo de coelo coelestis .... imaginem ejus, qui de coelo est[2]). Dieser Gedanke bedeutet für Paulus keinen Widerspruch mit seiner sonstigen Christologie. Anders bei Augustin; die Annahme dieses paulinischen Gedankens führt zu grossen Schwierigkeiten. Will man den Satz auf den homo beziehen, so kommt man zu dem Ergebnis, Augustin habe mit Origenes die Präexistenz des Menschen Jesus gelehrt. Das ist aber unwahrscheinlich; man begegnet nirgends Ausführungen, die diese Annahme stützen könnten. Vielmehr bekämpft Augustin stets, wo er auf die Frage nach der Präexistenz des Menschen Jesus geführt wird, diesen origenistischen Irrtum. Es bleibt also nur die andere Möglichkeit, an den Filius Dei zu denken, den er ja in der vorigen Periode den Adam spiritualis nannte. Aber auch so bleibt die Schwierigkeit nicht weniger gross; denn nun hätte er dem Filius das Prädikat homo gegeben; das ist aber im Hinblick auf die Verbumchristologie etwas ganz Ungewöhnliches. Man wird sich aber doch wohl zu dieser Annahme entschliessen müssen. Denn die dem homo coelestis zugeschriebenen Funktionen fordern den Gottessohn als Subjekt. Auf jeden Fall ist diese Spekulation vom homo

[1]) VI 183 de fide et symbolo. [2]) CESL 25 $_{141}$.

coelestis ein erratischer Block im Gefüge der Christologie Augustins und ein Zeugnis dafür, wie die unselbständige Stellung zur Schrift ihn mit seinen Grundvoraussetzungen in Widerspruch bringt.

2. Dieses durch die Stellung zur Schrift veranlasste Schwanken zeigt sich auch, wenn es sich um die Menschheit Jesu handelt. Augustin weiss scheinbar noch nicht immer, wie er sich zu der Menschheit des Auferstandenen stellen soll. Die Griechen liessen ja den Menschen Jesus vergottet werden. Unter den Abendländern hat namentlich Hilarius diese Anschauung vertreten[1]). Ante in se duos continens, nunc Deus tantum est[2]). So deutlich spricht sich freilich Augustin nicht aus; ja, es könnte angesichts der über das christologische Schema Augustins herrschenden Meinung überflüssig erscheinen, die Frage nach einer möglichen Vergottung des Menschen Jesus überhaupt anzuschneiden. Auch die ausführliche Darstellung der Lehre Augustins von der Person Christi, die Reuter uns gegeben hat, legt nur das bekannte abendländische Schema dar, ohne etwaige Schwankungen anzudeuten. Augustin hat aber dieses Schema nicht immer mit Sicherheit gehandhabt; er ist im Ungewissen darüber, ob er dem Menschen Jesus auch nach der Auferstehung noch das Prädikat der Menschheit zuerkennen soll. Denn Paulus nenne denselben Herrn nach der Auferstehung alicubi non hominem, sicut ... Gal 1_1, alicubi autem hominem, sicut ... I Tim 2_5 [3]) Christus ist nach seiner Auferstehung totus jam Deus, während er auf Erden noch homo war, scilicet adhuc mortalis. Die ersten Apostel wurden gesandt durch Christus adhuc ex parte hominum, d. h. durch Christus, den sterblichen; der letzte Apostel Paulus per Christum jam totum Deum i. e. omni ex parte immortalem[4]). Beide Aeusserungen sind im Hinblick auf das feste Schema der beiden formae auffällig. Es ist aber doch nicht die Formel des Hilarius: tantum Deus, sodass also aus den Zweien einer geworden ist; jedoch wird unzweifelhaft die Vergottung behauptet. Christus ist nun totus Deus, weil omni ex parte unsterblich. In dieser Begründung der Gottheit könnte man eine Annäherung an griechische Denkweise erblicken. Indem aber die Unsterblichkeit als Wesensmerkmal der ganzen Gottheit hingestellt wird, muss das Prädikat der Gottheit selbst abgeschwächt werden. So viel erhellt aber, dass Augustin zeitweilig Bedenken getragen hat, den Begriff des homo, also der forma servi, auf den Erhöhten anzuwenden. Auch

---

[1]) MSL 10_{725} Fragmenta; $10_{426.\ 427.\ 263}$ de Trin. u. ö. [2]) 10_{425} de Trin. 11_{40}. [3]) III 2148. [4]) III 2107.

sonst findet sich in dieser Zeit eine Bezeichnung für den Menschen Jesus, die Augustin später selbst korrigiert hat, die Bezeichnung Jesu als des homo dominicus[1]). Wir stehen eben in einer Uebergangsperiode. Der feste Punkt ist die Schrift, und gerade dieser feste Punkt ist es, der die zuletzt aufgezeigten Störungen veranlasst hat. Die Bedeutung der Menschheit Jesu hört aber jedenfalls nach dem Gericht auf. Post quod judicium .... ita inhabitabit justos Deus, ut non opus sit quemquam doceri per hominem, sed sint omnes ... docibiles Deo[2]). Augustin hätte sich der von Hilarius vertretenen Auffassung zuwenden können; er könnte aber auch, an die altabendländische Tradition sich anschliessend, die strenge Scheidung von homo und Deus für alle Phasen der Entwickelung des Gottmenschen durchführen. Wohin er sich neigen wird, ist unschwer zu sagen. Die Schrift selbst leitet dazu an, die Menschheit Jesu für den Auferstandenen festzuhalten[3]). Darum erscheint denn auch der unicus zum Gericht visibiliter in der Gestalt des homo Dominicus[4]).

Für die Zeit des Erdenlebens des Gottmenschen wird an der wahren und vollständigen Menschheit Christi mit aller Energie festgehalten[5]), und diese Manichäern und Apollinaristen gegenüber verteidigt[6]). Jesus war menschlichen Bedürfnissen unterworfen, seine Seele war traurig[7]); secundum puerum, nicht secundum Verbum hat er eine Entwickelung durchgemacht. Denn soviel anzunehmen erlaube wohl der pius intellectus, propria illa susceptione servata, quae communis ei cum ceteris hominibus non est[8]). Augustin hat auch bereits ein, wie er meint, dem Apostel Paulus entnommenes Schema, um über alle Schwierigkeiten hinwegzukommen, ein Schema, das nicht eigentümlich augustinisch, sondern überhaupt abendländisch, auch origenistisch ist[9]). Es ist die Scheidung in forma Dei und forma servi, secundum carnem und secundum Deum, des Filius Dei und Filius hominis. Beides fasst er zusammen, wenn er vom Deus-homo spricht[10]).

So scheint wenigstens für das Erdenleben Jesu die volle Menschheit erwiesen und nur ein vorübergehendes Schwanken nachweisbar zu sein hinsichtlich der Menschheit des Auferstandenen. Aber auch hinsichtlich der wahren Menschheit des auf Erden

---

[1]) III 1278 de serm. III 2072 ep. ad. Rom. u. ö. [2]) III 1278 de serm. [3]) I Tim. 2 $_5$. [4]) III 1278 de serm.; V 1070 s. 214. [5]) CESL 25 $_{43}$ de util. cred. III 220 de gen. ad litt. V 1069 s. 214. VI 96 Qu 83. [6]) III 105; VI 185 de fid. et symb.; VI 83 Qu 83 u. ö. [7]) VI 95 Qu 83 u. ö. [8]) VI 87 Qu 83. [9]) Reuter a. a. O. 211; Loofs, Leitfaden[3] p. 128. [10]) III 2122 expos. ad Gal.

Lebenden sind doch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt, wie das die nähere Ausführung der Menschwerdung und des menschlichen Lebens Jesu zeigt. Die Menschwerdung selbst wird ausführlich erörtert, zum Teil in derselben Weise wie früher. Doch schenkt bereits Augustin den an dies Problem sich anknüpfenden spekulativen Fragen ein erhöhtes Interesse. Non formam suam mutans, sed formam servi accipiens[1]); neque conversus aut transmutatus in hominem, amissa incommutabili stabilitate, sed quamquam verum hominem suscipiendo, ipse susceptor, in similitudinem hominum factus, non sibi, sed eis, quibus in homine apparuit, habitu inventus est ut homo; id est, habendo hominem, inventus est ut homo[2]). Das Wort wurde Fleisch ex semine David, es wohnte unter uns non mutatum et conversum in carnem, sed carne, ut carnalibus congruenter appareret, indutum[3]). Hinsichtlich der Menschwerdung des Sohnes ist also in erster Linie zu beachten der Kanon der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des ewigen Logos, und nötigenfalls ist diese Unwandelbarkeit zu wahren durch den Zusatz secundum carnem oder factus est, wie Paulus selbst dazu die Anleitung gebe[4]). Aber das Verbum wurde ja Mensch, verus homo[5]), wie namentlich dem Doketismus der Manichäer gegenüber geltend gemacht wird; es wurde ein homo mortalis[6]). Wie ist dies vereinbar mit dem von Augustin verfochtenen Grundsatz, dass das Verbum ubique totum ist? In der ersten Zeit hatte sich Augustin auf diese Frage nicht eingelassen. Jetzt dagegen nötigt ihn der Manichäismus, dieser Frage näher zu treten. Er hatte ja im Gegensatz zum Manichäismus behauptet, dass das Verbum nicht per locos posse definiri. Dem schien aber doch die Menschwerdung zu widersprechen. Jener Kanon von der Allwirksamkeit des Verbum überall und zu allen Zeiten schien höchstens ein intelligibiliter adparere zulassen zu dürfen. Aber dass der unigenitus nicht bloss intelligibiliter, sondern auch visibiliter in homine erschienen sei und ebenso zum Gericht erscheinen werde[7]) steht Augustin fest. Den Grund für diese corporalis demonstratio[8]) muss man in der visibilis creatura finden. Das Verbum Dei, quod est Christus, redet im Propheten die Wahrheit, wie auch im Engel, wenn der Engel die Wahrheit verkündigt[9]). Vor seiner körperlichen Erscheinung hat der Herr tamquam Dei Verbum et Dei Sapientia in omnibus Prophetis sanctis geredet[10]). Die dispensatio des A. T. ist freilich durch Engel ge-

[1]) VI 85 Qu 83. [2]) ib. [3]) III 2090. [4]) III 2090. [5]) CESL 25 $_{43}$. [6]) III 2077. [7]) III 1278. [8]) VI 54 Qu 83. [9]) CESL 25 $_{132}$. [10]) VI 54 Qu 83.

schehen; aber es war wirksam in ihnen das Verbum veritatis selbst, nondum incarnatum, sed nunquam ab aliqua veridica administratione recedens[1]; selbst die Heiden haben durch das Verbum testimonia veritatis erhalten[2]. Darum stellt Augustin den allgemeinen Grundsatz auf: Ne quis arbitretur, verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quasi per locos posse definiri et alicui visibiliter apparere, nisi per aliquam visibilem creaturam[3]. Dass also das überall wirksame Verbum sichtbar erschien, bedeutet keine örtliche Beschränkung des Verbum[4]; andererseits kann es nur in der creatura visibilis sichtbar erscheinen. Weiter geht Augustin vorläufig noch nicht. Warum nicht bereits in den heiligen Propheten eine Fleischwerdung des Verbum stattfand, sondern erst im Menschen Jesus, sagt er nicht. Die manichäische Polemik hatte ihn genötigt, die Frage nach der eventuellen Beschränkung ins Auge zu fassen. Indem die Beschränkung abgewiesen wird, wird die Frage negativ beantwortet; nur um zu erscheinen, bedarf das Verbum der creatura visibilis. Aber die Frage bleibt noch offen, wie es komme, dass das Verbum mit einem Geschöpf sich zur Einheit der Person verbinde. Ob der Grund der Erscheinung des Verbum in persona in einer besonderen Empfänglichkeit des einen Geschöpfes Jesus beruht, oder ob es vom Willen des Verbum abhängig ist, wird nicht gesagt. Wenn allerdings Augustin nur im allgemeinen darauf hinweist, dass für das visibiliter adparere nötig sei aliqua creatura visibilis, so liegt doch der Nachdruck auf dem Worte visibilis, und die unbestimmte Fassung „aliqua“ scheint ebenfalls nicht dafür zu sprechen, dass Augustin auf die besondere Beschaffenheit dieser creatura ein besonderes Gewicht legt. Die Frage nach dem personbildenden Prinzip im Gottmenschen kann darum nicht aus direkten Aeusserungen Augustins über dieses Problem beantwortet werden, wenn auch der dem obigen Zitat zugrunde liegende Gedanke und die aus der ersten Periode gewonnenen Ergebnisse es wahrscheinlich machen, dass Augustin den Logos als Subjekt behandelt, die Menschensubstanz dagegen nur als die Form, dass also Augustin zufolge seines Neuplatonismus und eventueller Beeinflussung durch Ambrosius der griechischen Anschauung nahe gestanden habe. Dies würde umso wahrscheinlicher, wenn die Vorstellungen, die Augustin über den Menschen Jesus hegt, sich als von doketischen Anklängen nicht ganz frei erwiesen. Denn jedesmal ist ja eine mit Doketismus behaftete Christologie ein Beweis dafür, dass die Spekulation über den Gottmenschen

[1]) III 2123 Expos. ep. ad Gal. [2]) III 2089 Expos. inchoata. [3]) CESL 25 182. [4]) cf. Die Kirchenlehrer des Orients und Occidents.

ausgeht vom Logosgedanken. Es könnte freilich dieser Doketismus bei Augustin in dieser Periode als unwahrscheinlich gelten, wenn man sieht, wie er nicht bloss gegen Manichäer und Apollinaristen die wahre und vollständige Menschheit betont, sondern auch die alten abendländischen Formeln aufgenommen hat, ja selbst, wie sich noch herausstellen wird, adoptianische Gedanken zu teilen scheint.

Zunächst ist aber hervorzuheben, dass Augustin in den Erörterungen über das Verhältnis beider Naturen zu einander, über die weiteren Fragen hinsichtlich der susceptio und Jungfrauengeburt mehr bietet als bisher. Andererseits tritt aber nun auch zutage, wie wenig es Augustin gelungen ist, die volle Menschheit wirklich durchzuführen und wie auch hinsichtlich des Erdenlebens, also nicht bloss hinsichtlich des auferstandenen Herrn Aeusserungen gefallen sind, die ein Schwanken verraten, die Möglichkeit der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur offen lassen und trotz aller Reservationen den Doketismus streifen. Bis dahin hatte er ein induere des homo behauptet, eine assumtio und susceptio, eine missio in carnem und eine incarnatio u. ä. Dieselben Ausdrücke kehren wieder[1]). Auch von einer participatio naturae nostrae wird gesprochen[2]), von einem apparere hominibus[3]), einem agere hominem[4]) und einem creari der göttlichen Weisheit in hominibus unter Hinweis auf Prov. 8 $_{22}$[5]). Auf die Geburt ex muliere wird sehr oft hingewiesen[6]). Bereits in utero virginis ist die susceptio geschehen[7]); die Jungfrauengeburt selbst wird im strengsten Sinne festgehalten und durchgeführt. Maternum corpus integrum inhabitans, integrum deserens[8]). Sie wird verteidigt gegen diejenigen, welche überhaupt leugnen, dass Jesus eine Mutter gehabt habe[9]). Jede Art von maculatio durch die generatio ist ausgeschlossen. Denn erst durch das Streben nach den bona mortalia wird die anima befleckt, nicht durch das blosse Sein im Körper[10]). Andererseits war das Fleisch Christi deswegen von Sünde frei, weil nicht de carnali delectatione nata[11]). Es wird diese nativitas auch mit der ewigen generatio verglichen[12]). Maria credendo peperit, credendo concepit ... Christum prius mente quam ventre concipiens[13]). So dient die Jungfrauen-

---

[1]) CESL 25 $_{107}$ VI 79 Qu 83; VI 56 ib.; III 2127. 2128 V 1069 III 221 gen. ad litt. u. ö. [2]) III 2127. [3]) CESL 25 $_{88}$ de util. cred. 25 $_{145}$ c. Adim. [4]) VI 93 Qu 83. [5]) VI 184 de fid. et symb. [6]) III 2127. 2077 u. ö. [7]) III 2127; CESL 25 $_{180}$ c. Adim. [8]) VI 186 de fid. et symb; V 1073. [9]) VI 186 de fid. et symb. [10]) III 2097. [11]) VI 64 Qu 83. [12]) V 1068 s. 204. [13]) V 1074 s. 215.

geburt der Begründung der Sündlosigkeit Jesu. Wenn aber in der Betonung dessen, dass nicht die fleischliche Abstammung als solche, sondern erst das Streben nach endlichen Gütern die Seele beflecke, evangelisch-christliche Gedanken zum Vorschein kommen, so zeigt sich in der letzten Begründung die mönchisch-asketische Betrachtungsweise Augustins im vollsten Umfang, noch dazu mit manichäischen Rückständen untermischt, sofern durch etwas Geistiges etwas Physisches zustande kommen soll. Man wird in diesen Ausführungen direkt an Ambrosius, den unermüdlichen Verteidiger der Jungfräulichkeit Marias erinnert. Christus ante virginem, Christus ex virgine; a Patre ... natus ante saecula, ex virgine ob saecula; illud naturae suae, hoc utilitatis nostrae est. Illud erat semper, hoc voluit[1]). Er versteigt sich sogar zu dem Satze, dass es zum Wesen des Verbum gehöre, jungfräulich zu sein[2]), wie denn auch Christus selbst von jungfräulicher Keuschheit sei[3]). Doch kennt Augustin nur die ohne sündhafte Lust vollzogene Empfängnis Christi, während Ambrosius sie auch auf andere ausdehnt[4]). Indem Augustin aber das geboren sine matre und sine patre hervorhebt, nähert er sich wenigstens jener Behauptung des Ambrosius von der wesentlichen Jungfräulichkeit Christi.

Auch über die Art der Vereinigung hat sich Augustin ausführlicher ausgesprochen, unter Beziehung auf das Schriftwort: et habitu inventus ut homo[5]). Im allgemeinen bedeutet habitus etwas, quae accidit alicui ita, ut eam possit etiam non habere. Der Begriff selbst ist aber vieldeutig; es können viele Dinge, die uns treffen, ut habitum faciant, nicht von uns verändert werden, vielmehr werden wir in jene verwandelt, wie z. B. die Weisheit nicht verwandelt wird, sondern den Menschen verwandelt, sodass aus einem Thörichten ein Weiser wird. Die Speise hinwiederum verändert den Menschen und wird selbst verändert. Eine dritte Möglichkeit besteht darin, dass dasjenige, welches an uns herankommt, mutantur ut habitum faciant et quodam modo formentur ab eis, quibus habitum faciant, sicuti est vestis. Das angelegte Kleidungsstück nimmt eine andere Form an als das abgelegte. Möglich ist endlich, dass dasjenige, welches den habitus zustande bringen soll, weder verändert wird, noch selbst verändert; so der Ring am Finger. Diese im ganzen seltene Möglichkeit (omnino rarissimum) kommt für die assumtio nicht in Betracht. Denn nicht ist der Mensch so aufgenommen, dass er weder selbst den Gott veränderte, noch von ihm verändert

[1]) Tom 16, $_{95}$ de virg. I 5 $_{21}$. [2]) ib. I 5 $_{22}$. [3]) I 5 $_{21}$. [4]) 16, $_{93}$ ib. I 3 $_{12}$. [5]) VI 84 f. Qu 83.

wurde. Auch die beiden ersten genera sind hinfällig. Denn non manens in se natura hominis naturam Dei commutavit. Betreffs des zweiten Punktes ist zu bemerken, dass weder der Mensch den Gott umwandelte, noch von ihm selbst umgewandelt wurde. So bleibt nur das dritte genus übrig: sic assumtus est, ut commutaretur in melius et ab eo formaretur ineffabiliter excellentius atque conjunctius quam vestis, cum ab homine induitur. Diese Anschauung bestätige Paulus, wenn er sage: in similitudinem hominum factus. Quia non transfiguratione in hominem, sed habitu factus est, cum indutus est homine, quem sibi uniens quodam modo ac conformans immortalitati aeternitatique sociaret. Augustin will also zunächst die Unversehrtheit des Verbum wahren; auch soll die Einheit zwischen Deus und homo dargestellt werden[1]). Das Bild selbst ist freilich wenig geeignet, eine wirkliche Einheit klar zu machen. Antiochenisch darf es aber nicht gedeutet werden; das verbietet die nähere Ausführung Augustins, die auch zeigt, wie wenig Augustin im Grunde dies Bild für zutreffend erachtet. Denn er verlässt dies dritte genus, wenn er spricht von einem formari excellentius und conjunctius quam vestis, cum ab homine induitur, und wenn er die behauptete Einheit sich nicht vorstellen kann, sondern zu dem unbestimmten Ausdruck quodammodo seine Zuflucht nehmen muss. Sodann liegt aber der ganzen Anschauung die Vorstellung von der Wirksamkeit des Logos und der Leidentlichkeit des Menschen zugrunde. Sie ist letztlich apollinaristisch oder athanasianisch. Charakteristisch ist schon die Definition des habitus, die die Minderwertigkeit und Unselbständigkeit des homo genügend zum Ausdruck bringt. Dazu kommt, dass die völlige Indifferenz der einen Natur gegenüber der anderen, wie sie das Gleichnis vom Ring am Finger voraussetzen würde, abgelehnt wird. Es handelt sich um mehr, als um eine συνάφεια, in der com. idd. also um mehr, als um eine blosse figura sermonis. Endlich ist das Bild vom Kleid ganz athanasianisch, und die Redewendung agere hominem dürfte ebenfalls nicht die Annahme begünstigen, als fiele dem homo eine selbständige und entscheidende Rolle zu. Wenn man die Frage stellt nach dem ὑποστῆναι, ἀνυποστῆναι oder ἐνυποστῆναι des Menschen, so dürfte ersteres nicht der Fall sein. Trotz der behaupteten Vollständigkeit der menschlichen Natur kann doch der Mensch keine selbständige Bedeutung haben und es liegt in der Konsequenz dieses Gedankens die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, die allerdings in dürren Worten von Augustin nicht

[1]) uniens; cf. V 1069 s. 214.

ausgesprochen wird. Aber die Theologie Augustins gehört ja auch noch dem 4ten Jahrhundert an. Einmal jedenfalls spricht Augustin direkt von einem habere der persona Sapientiae[1]). Ebenfalls dürfte die Thatsache, dass Augustin die Menschheit Jesu lediglich als habitus für Gott betrachtet, die Annahme von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur begünstigen. Es heisst ja: non transfiguratione in hominem, sed habitu factus est (sc. in similitudinem hominem). Demzufolge erscheint der Logos als Subjekt. Noch deutlicher sind folgende Worte: non sibi, sed eis, quibus in homine apparuit, habitu inventus est ut homo[2]). An eine Personalität des Menschen zu denken oder gar an eine Konstruktion des Gottmenschen von der menschlichen Seele aus, erscheint auf grund dieser Aeusserung ausgeschlossen. Das Subjekt der Person ist hier der Logos, der nicht sich, sondern nur den Menschen als Mensch erscheint, da er eben in der Gewandung eines Menschen auftritt. Die Menschheit ist demnach die Offenbarungsform des Logos, der Logos der Handelnde, der der Menschheit die Person verleiht und nach seinem Willen die Menschheit bestimmt. Man erinnert sich unwillkürlich an des Ambrosius ähnliche Ausführungen, dass die Gottheit bekleidet wurde mit der caro, wie mit einem Gewande (amictu)[3]); und während Ambrosius unter Hinblick auf die Sündlosigkeit Jesu von einer species hominis spricht[4]), redet Augustin von einem in similitudinem hominis[5]). Ist doch auch der Gegensatz gegen den Apollinarismus, der im Abendland früher als im Morgenland aufgetaucht ist[6]), aus dem praktisch-kirchlichen Gegensatz gegen den Apollinarismus zu erklären[7]); und dass Ambrosius trotz seines äusserst scharfen Gegensatzes gegen den Apollinarismus, trotzdem er die novatianischen Formeln weiter gebildet hat und das abendländische Schema bewahrt, doch von griechischem Einfluss abhängig war und den Logos in Christus als Subjekt, den Menschen als Form und Stoff behandelt, wird nicht bestritten. Darum ist auch der Hinweis Harnacks auf die schon früh bei Augustin einsetzende Polemik gegen die Apollinaristen, auf die er aufmerksam macht, um das Interesse Augustins an der menschlichen Seele Jesu aufzudecken und auf den Satz vorzubereiten, dass Augustin den Gottmenschen vom Menschen aus konstruiert habe, nicht beweiskräftig. Denn bei Ambrosius gewahren wir in noch stärkerem Masse als bei Augustin die Polemik gegen die Apollinaristen, und

[1]) III 2125 ad Gal. [2]) VI 85 Qu 83. [3]) de incarn. V 41 Tom 15 $_{712}$ u. ö. [4]) Ep. 46 $_{7}$ Tom 15 $_{986}$. [5]) VI 64 Qu 83 u. ö. [6]) Rade, Damasus, Bischof von Rom, Freiburg 1882 p. 98. [7]) Reuter, a. a. O. 209.

doch giebt Harnack bezüglich des Ambrosius ohne weiteres zu, dass er in der Frage nach dem personbildenden Prinzip im Gottmenschen von griechischen Einflüssen abhängig gewesen sei [1]). Wir werden nach allem Gesagten der menschlichen Natur Christi bei Augustin Leidentlichkeit zuschreiben müssen, wenigstens in der Lehre von der Person Christi; erfährt sie doch, wenn auch keine Vergottung, so doch eine Veränderung, die sie über das Mass der menschlichen Natur hinaushebt [2]), und dem Auferstandenen hat Augustin das Prädikat der Gottheit vindiziert. Zwar verlässt Augustin das Schema der Zweinaturenlehre nicht; aber es ist offenbar, dass die ganze hier entwickelte Anschauungsweise mehr auf alexandrinische als auf antiochenische und genuin abendländische Christologie hintendiert. Dies entspricht ja auch dem Entwicklungsgang Augustins, der von der Logosspekulation ausging, in der ersten Zeit in seinem ganzen Empfinden von ihr beherrscht wurde, die Menschheit zwar behauptete, aber zurücktreten liess und als Ausgangspunkt und Zielpunkt sowohl in der Lehre von der Person als dem Werk das Verbum kannte. Es ist die Naturenlehre erst allmählich von ihm angeeignet worden, und es ist auch jetzt die Tendenz wenigstens vorhanden, die Zweiheit zu Gunsten der Einheit zurücktreten zu lassen. Im Rahmen der Naturenlehre muss diese Tendenz einem wirklichen Verständnis menschlichen Personenlebens natürlich hinderlich sein.

Da also die Logoschristologie im Vordergrund steht [3]), ist es auch erklärlich, dass das Wachen und Schlafen, das Essen und Trinken Jesu, kurz alle menschlichen Lebensbedürfnisse, nicht wie bei den übrigen Menschen eine Naturnotwendigkeit [4]) waren, der er sich nicht hätte entziehen können; vielmehr hätte Christus sie ebensogut entbehren können. Demnach haftet der Menschheit Jesu ein sublimer Doketismus an, der auch in der ersten Zeit in den Erörterungen über die Allwissenheit Jesu nachweisbar war. Dies Problem wird immer noch in gleicher Weise behandelt. Christus fragt Lc 8_{45} Joh 4_{34} quasi nesciens quod utique sciebat. Ac per hoc nescire se finxit, ut aliquid aliud illa velut ignorantia sua significaret: quae significatio quoniam verax erat, mendacium profecto non erat [5]). Es tritt uns also hier, kurz gesagt, die athanasianische Anschauung entgegen [6]). Hätte Augustin das abendländische Schema secundum deum und secundum hominem mit Sicherheit

[1]) Harnack, Dg.² III 28. [2]) VI 85 Qu 83; VI 190 de fid. et symb. [3]) principaliter VI 94 Qu 83. [4]) necessitas VI 95 Qu 83. [5]) VI 537 c. mendacium. [6]) cf. Stülcken, Athanasiana. Leipzig 1899. p. 131 f.

gehandhabt, — ein Schema, das äusserlich jede Schwierigkeit, die sich auf dem Boden der Naturenlehre erheben kann, zu beseitigen vermag, nun allerdings, wenn nicht der mit der Formel sich zufrieden gebenden Denkfaulheit Vorschub geleistet werden soll, das energische Verlangen stellt, die Einheit zu begründen —, hätte er diese Worte nicht schreiben können, sondern sagen müssen, dass Jesus als Mensch nicht gewusst habe, was er erfragte. Nun aber ist der Logos das Subjekt, nicht bloss des Wissens, sondern auch des Nichtwissens. Das Nichtwissen Christi ist aber kein wirkliches Nichtwissen, sondern eine Fiktion, ut aliquod aliud ... significaret. Dann musste aber Augustin, gleich wie Athanasius, Christus vor dem Vorwurf der Lüge in Schutz nehmen. Die Fiktion soll kein mendacium sein. Aber ein fingere war es doch, daran kann Augustin nicht vorbei. Man kann natürlich nicht erwarten, dass Augustin in allen einzelnen Punkten mit Athanasius übereinstimmt. Das hindert aber nicht, anzuerkennen, dass die Prämissen, mit denen beide an die Frage nach dem Nichtwissen Jesu herantreten, dieselben sind, wie sie denn auch beide in der Folge eben auf grund dieser Prämissen genötigt werden, von einer Fiktion zu reden und doch von Christus die Unwahrheit fern zu halten. Weder dem Athanasius noch hier dem Augustinus kommt der Gedanke, die Unwissenheit Christi auf die Unwissenheit seines Fleisches oder seiner Menschheit zurückzuführen. Mag nun auch aus Opportunitätsrücksichten diese Unwissenheit veranlasst sein, so bleibt sie doch eine Akkommodation; und wenn Jesus wirklich nicht den Bedürfnissen des menschlichen Lebens unterworfen war, sondern sie nur mitmachte, so ist in diesem ebenfalls athanasianischen Gedanken auch eine Akkommodation zu erblicken, die Christus zu unserem Besten vollzogen haben mag, die aber darum doch eine Akkommodation bleibt. Neben dem Logos als eigentlichem Subjekt kommt demnach die Menschheit nicht zu ihrem vollen Recht. Ist der Tod nicht debiti, sondern dignationis [1]), hat Christus nur die Aehnlichkeit des Sündenfleisches [2]), so steht Augustin auf dem Boden der griechischen Väter [3]); und trotz der aufgenommenen begrifflichen Scheidung von der forma dei und servi, trotz der den Manichäern und Apollinaristen gegenüber behaupteten wahren und vollen Menschheit Jesu ist es Augustin doch nicht gelungen, diese Menschheit als wirklich menschliche verständlich zu machen, da er unter dem Zwange des Logosgedankens denkt.

[1]) III 2072 exp. Rom. cf. VI 95. [2]) VI 85 Qu 83 III 2072 exp. Rom. CESL 25 180
[3]) cf. Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi. 2. Aufl. Bd II 95.

Augustin bewegt sich in der Richtung des Alexandrinismus. Dies ist auch spürbar in der von ihm entwickelten com. idd., die keine blosse Alloiosis zu sein scheint, sondern eine reale Mitteilung. Die susceptio sollte ja nicht zu verstehen sein nach Analogie des Bildes vom Ring am Finger; ein commutari des Menschen in melius wurde konstatiert. So spricht er denn auch davon, dass die incommutabilis sapientia von der Jungfrau Maria geboren sei[1]). Man kann natürlich sagen, dass im strengen Sinne sich die Geburt nur auf den Menschen bezieht. Aber das gilt auch bei Athanasius[2]); es ist auch möglich, dass der Theologe Augustin dies hervorheben würde. Es ist aber wichtig, dass der von religiösen Empfindungen getragene Augustin vom Logos ohne jede Kautele eine Geburt aussagt und die klare abendländische und antiochenische Zweiteilung nicht anwendet. Es ist denn auch die göttliche Weisheit gekreuzigt und begraben[3]). Augustin redet ohne Kautele vom Tode des Filius[4]); es stirbt der Unsterbliche[5]), das Blut des Filius Dei wird vergossen[6]), die göttliche Weisheit geschaffen[7]). In einer Predigt aus dieser Zeit gefällt sich Augustin in der Gegenüberstellung von derartigen Paradoxieen. Der insuperabilis ist ans Kreuz geheftet, der inviolabilis von Nägeln durchbohrt, die vita und der immortalis gestorben[8]). Aber das letztere ist doch bereits Manier und wird kaum empfunden sein. Darum zieht Augustin das Gesagte auch zurück, wenn er fortfährt, die Thatsache, dass die Seele Jesu betrübt gewesen sei bis zum Tode, werde nicht auf den Menschen beschränkt, sondern ad totum refertur, da Christus Verbum, caro und anima sei. Ebenfalls ad totum refertur, dass er im Menschen allein gekreuzigt, und in sola carne[9]) begraben wurde.

Es ist darum nicht richtig, wenn Schultz[10]) behauptet, Augustin stehe völlig innerhalb der von Athanasius ausgehenden christologischen Gedanken, und es sei bei Augustin das gleiche Bild zu finden wie in der griechischen Christologie. Denn gerade die zuletzt angeführte Aeusserung Augustins zeigt, dass eine wirkliche com. idd. von Augustin nicht festgehalten ist, dass es vielmehr zu einer Alloiosis kommt. Es ist unus Christus, . . . simul cum homine Filius Dei, aber propter Verbum, a quo susceptus est homo; et simul cum Verbo filius hominis est, aber propter hominem, qui est susceptus a Verbo[11]). Es ist also eine v e r b a l e c o m. i d d., nötig,

[1]) III 221 de gen. ad litt. [2]) Stülcken, a. a. O. p. 122. [3]) III 221 de gen. ad litt. [4]) III 1245 de serm. [5]) III 2072 expos. Rom. [6]) III 2130 ad Gal. [7]) VI 184 de fid. et symb. [8]) V 1069 s. 214. [9]) ib. [10]) Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881 p. 141. [11]) V 1069 s. 214.

um Schriftstellen zu verstehen, aber weder eine physische noch psychologische Einheit, sondern nur eine postulierte. Augustin beweist sich als einen Vorläufer des Nestorius, wenn er alle in der Schrift nachweisbaren Spuren eines subordinatianischen Verhältnisses des Sohnes zum Vater auf die forma servi bezieht. Per id quod Verbum est, aequalis Patri, per id quod homo est, major est Pater [1]). Die später von Thomas geübte Vorsicht im Gebrauch des Wortes homo kennt Augustin noch nicht. Bedeutet für Thomas homo soviel als den ganzen Christus, ähnlich wie ἄνθρωπος bei Athanasius, und verwirft er die Redensart homo Christus minor Patre, als nestorianisch, da man nur sagen dürfe, Christus quoad naturam humanam minor Patre, so vermissen wir bei Augustin diese Rücksicht auf die Impersonalität der menschlichen Natur. Es war ja diese Frage überhaupt noch nicht zu kirchlicher Entscheidung gekommen. Es ist nur die Konsequenz seiner Theologie, wenn Augustin sich gedrängt sieht zu Sätzen, die die Unpersönlichkeit des Menschen zur Voraussetzung zu haben scheinen, während die ausdrückliche Hervorhebung dieses Thatbestandes Augustin, zumal in unserer Periode, die sich als eine solche des Uebergangs erweist, fern liegen musste. Man darf aber von diesem Gebrauche des Wortes homo aus nicht gegen die letzte Annahme argumentieren. Haben doch auch spätere katholische Theologen, und auch Ambrosius, die Unpersönlichkeit des homo festgehalten und doch die Vorsicht des Thomas nicht gekannt. Man muss bei Augustin vielmehr zwei Tendenzen anerkennen, von denen die eine das Bestreben offenbart, die begrifflich strenge Sonderung des homo und Deus soweit zu führen, dass Augustin, die dem Alexandrinismus sich zuwendende Bahn verlassend, wenn auch nicht direktem Adoptianismus, so doch der novatianischen These sich nähert, dass der Mensch Jesus ein Filius Dei adoptivus sei. Bei Novatian sind die Worte zu lesen: legitimus Dei Filius, qui ex ipso Deo est . . . dum sanctum istud assumit, sibi filium hominis annectit et . . in Filium illum Dei facit quod ille naturaliter non fuit [2]). Den gleichen Gedanken finden wir bei Augustin, wenn er sagt: secundum id quod unigenitus est, non habet fratres; secundem id autem quod primogenitus est, fratres vocare dignatus est omnes qui post ejus et per ejus primatum in Dei gratiam renascuntur per adoptionem filiorum, sicut apostolica disciplina commendat Hebr 2_{11} [3]). Als filius naturalis ist er geboren de ipsa Patris substantia unicus; . . . Deus de Deo. Vom homo gilt ein creari, wie denn

[1]) V. 1069 s. 214. [2]) de Trin. c. 24. cf. Loofs, Leitfaden, p. 121. [3]) VI 185 de fid. et symb.; III 2077 Expos. ad Rom.; III 1268 de serm. Dom.

auch die Schrift ein crescere desselben sicher stelle. Er wird in die Reihe der übrigen Geschöpfe gestellt [1]) und steht als primogenitus uns gleich, die wir durch die adoptio Götter werden und es nicht naturaliter sind [2]). Der Sohn ist nur praedestinatus quodam principatu resurrectionis, d. h. designatus prae ceteris [3]). In der Fortsetzung dieser Linie liegt es, wenn Augustinus, nun allerdings wieder den Neuplatonismus zu Hilfe nehmend, von Christo als dem caput ecclesiae, welches er als Mensch ist, ausgehend, diesen Menschen mit allen Gläubigen als den universus Christus zusammenfasst, annumerato corpore et membris ejus, und wie von dem homo Christus allein, so nun auch von diesem universus Christus oder universus homo eine Unterordnung unter Gott aussagt [4]). So wird der individuelle Mensch der Christologie zum Gattungsmenschen, und Christus ist in geheimnisvoller Weise die gläubige Menschheit. Augustin nähert sich damit dem Gedanken Gregors v. Nyssa über die Menschheit Jesu, vielleicht auch Gedanken des Victorinus Rhetor [5]), und es treten selbst innerhalb der genuin abendländischen Anschauung wieder die neuplatonischen Spekulationen Augustins auf, die eben dem ursprünglich abendländischen Christentumsverständnis fremd sind. Loofs weist, abgesehen von dem vorübergehend beim Neophyten Augustin nachweisbaren griechischen Einfluss in dem Schwanken hinsichtlich des Begriffes persona, nur auf diese dem Adoptianismus sich zuwendende Linie hin [6]). Sie ist aber, wie gezeigt, nicht die einzige bei Augustin. Sodann ist weiter noch hervorzuheben, dass Augustin, wenn er auch den primogenitus im Unterschied vom unigenitus den Gläubigen gleichstellt und beide als filii adoptivi betrachtet, doch einen Unterschied urgiert. Die Gläubigen werden weder filii Dei natura, wie der unicus Filius, noch auch praepotentia et singularitate susceptionis ad habendam naturaliter et agendam personam Sapientiae, sicut ipse Mediator unum cum ipsa suscipiente Sapientia sine interpositione alicujus mediatoris effectus: sed filii fiunt participatione sapientiae [7]). Es sind wohl beide durch Adoption filii, aber der eine durch die susceptio, die anderen durch die participatio sapientiae. Es ist also ein Schwanken zwischen Alexandrinismus und abendländischer Tradition auch noch in unserer Periode nachweisbar. Neben abendländischen Formeln sind Gedanken ausgesprochen, die in der Richtung der alexandrinischen Theologie sich fortbewegen. Es soll nicht verkannt werden, dass

[1]) VI 185 de fid. et symb. [2]) III 2077 expos. Rom. [3]) III 2091 expos. Rom.; III 2127. [4]) VI 79 Qu 83. [5]) cf. Harnack, Dogmengesch. Bd III [2] 33 Anm. [6]) RE [3] Art. Christologie p. 42. [7]) III 2125 ad Gal.

Augustin innerhalb der speziellen com. idd. und der Frage nach dem Verhältnis beider Naturen und der hypostatischen Union zunächst nicht athanasianisch lehrt. Denn die so gestellte Frage ist Athanasius, der die Unterscheidung von Person und Natur noch nicht kennt[1]), fremd. Sodann ist bei Augustin entschieden das Bestreben erkennbar, den homo und Deus begrifflich scharf zu scheiden und jedem seine Eigentümlichkeit zuzuschreiben, während Athanasius zwar die Tendenz einer gewissen Zweiheit verrät[2]), aber jede antiochenische Zweiteilung zurückgewiesen hat[3]) und den runden Gegensatz von λόγος ᾗ λόγος ἐστίν und σάρξ nicht bloss selten bietet, sondern auch bei der Gegenüberstellung durch eine leise Wendung einer Parallelisierung vorbeugt[4]). Bei Augustin dagegen ist die reale Gemeinschaft durchaus nicht so ausgeprägt, davon ganz abgesehen, dass beide unter ἄνθρωπος und homo etwas Verschiedenes verstehen. Die Tendenz der Zweiteilung und Gegenüberstellung ist bei dem innerhalb der abendländischen Tradition stehenden Augustin unverkennbar. Aber in der endgültigen Auffassung des Gottmenschen hat Augustin wie Ambrosius doch den griechischen Einfluss walten lassen und den Forderungen seines Neuplatonismus Folge gegeben. Er hat in unserer Periode nie die Konsequenzen des abendländischen Schemas gezogen und ist, wie seine Stellung zu den Akten des menschlichen Lebens Jesu zeigt, nicht Adoptianer gewesen.

Die Anschauung Augustins über die Person Christi ist in dieser Zeit also wohl reichhaltiger, aber nicht einheitlicher geworden. Der Neuplatonismus Augustins ist nicht bloss versteckt nachweisbar, sondern tritt in der Bestimmung des Filius deutlich genug zu Tage. Wenn auch Augustin nicht Logoslehrer im alten Sinne ist, sondern Christologe, wenn auch der Logos Heilsprinzip ist, so hat doch der Logos als Weltprinzip nicht ganz zu existieren aufgehört, wie fast durchgängig bei Athanasius. Es ist für den vom Neuplatonismus herkommenden Augustin charakteristisch, dass der Logos als Weltprinzip, als kosmische Grösse, Heilsprinzip ist. Ist Augustin nun hinsichtlich der Logosidee seiner Vergangenheit treu geblieben, so sind hinsichtlich der Menschheit, z. T. unter dem bestimmenden Einfluss der Schrift, Schwankungen vorhanden. Augustin spricht von einer „Vergottung“ der Menschheit Jesu, und er trägt Bedenken, auf den erhöhten Herrn das Prädikat des Menschen

[1]) Stülcken, a. a. O. p. 116. [2]) Stülcken, a. a. O. p. 109. [3]) a. a. O. p. 112. [4]) ib. p. 109.

auszudehnen. Andererseits kann er auch den erhöhten einen Menschen nennen und ist überzeugt von der bleibenden Bedeutung der Menschheit Jesu bis zum Gericht. Was später aus der Menschheit Jesu wird, darüber schweigt er. Trotz dieses teilweisen Schwankens hat er die abendländische Formel von den beiden formae aufgenommen, aber die aus ihr abzuleitende Interpretationsregel noch nicht mit Sicherheit gehandhabt. Es ist innerhalb der speziellen com. idd. eine von Alexandrinismus nicht ganz freie Tendenz nachweisbar, während allerdings andererseits die verbale com. idd. überwiegt, und das Schema so scharf durchgeführt wird, dass er dem Adoptianismus nahe kommt. Die Einheit der Person kann unter diesen Umständen natürlich nur behauptet, nicht bewiesen werden, während die Ausführung selbst die Einheit in Frage stellt. An dieser Neubelebung des altabendländischen Adoptianismus mag, abgesehen natürlich von dem Einfluss der Tradition, der Neuplatonismus Augustins nicht unbeteiligt gewesen sein. Denn die neuplatonische Fassung des Gottesbegriffs nötigt Augustin, alles Wechselvolle und den Charakter des Veränderlichen Tragende in die Menschheit Jesu zu verlegen. Abgesehen von der innerhalb der com. idd. nachweisbaren, auf materiale communicatio ausgehenden Richtung, die dem Charakter der novatianischen Formeln sich nicht anzupassen vermag, war in der Stellung zu der menschlichen Natur Christi überhaupt der griechische Einfluss unverkennbar. Nicht nur, dass doketische Vorstellungen nicht ganz überwunden waren, es schien auch Augustin die menschliche Natur Christi als unpersönlich sich vorgestellt und also zur Frage nach dem personbildenden Prinzip im Gottmenschen ähnlich wie Ambrosius gestanden zu haben, mit dem er ja auch den heftigen Gegensatz gegen den Apollinarismus und die Aufnahme und Weiterführung der novatianischen Formeln teilt. Aus allem musste sich die Unselbständigkeit der freilich vollständigen menschlichen Natur ergeben, die Unmöglichkeit der Konstruktion des Gottmenschen vom Menschen aus und die Behandlung des Logos als des Subjekts, der Menschheit als der Form oder des Kleides, so dass das eigene ὑποστῆναι derselben fehlt und auch der versteckte Doketismus erklärbar wird. Hier berührte sich Augustin teilweise ganz auffallend mit Athanasius, ohne dass wir jedoch berechtigt wären, beide selbst in den Linien, in denen sie zusammenlaufen, zu identifizieren, geschweige denn dem Urteil beizupflichten, welches Schultz gefällt hat. Ganz einseitig ist auch die Meinung Feuerleins, der Augustin als den

Vorläufer des Nestorius betrachtet. Man muss vielmehr innerhalb der Lehre Augustins von der Person Christi zwei Tendenzen anerkennen, eine alexandrinische und eine spezifisch abendländische. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass Augustin, wenn er auch in den Grenzen der eigentlichen com. idd. der zweiten Tendenz im ganzen Folge gegeben hat, doch in der Gesamtanschauung über die Person Jesu, wie dies auf Grund seines Neuplatonismus auch nicht anders zu erwarten ist, die erste hat walten lassen. Es begegnet uns in seiner Lehre über die Person Jesu dieselbe Inkonsequenz, wie bei Ambrosius; gegenüber der alles bestimmenden Logosidee kommt die Menschheit nicht zu ihrem vollen Recht. Auf Grund dieses differenten Thatbestandes erhellt die Unrichtigkeit des katholischen Urteils über Augustin, dem Bossuet typisch Ausdruck verliehen hat, welches aber von neueren, Augustin behandelnden Theologen der katholischen Kirche, von Schwane, Wolfsgruber und Nourisson, z. T. mit anderen Worten, wiederholt ist: il a parlé de l'incarnation du Fils avec autant d'exactitude et de profondeur qu'on a fait depuis à Ephèse. Eine solche Exaktheit ist jetzt jedenfalls noch nicht nachweisbar. Auch Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi ist wohl reichhaltiger, aber nicht einheitlicher geworden.

§ 12. Direkt neuplatonische Erlösungsgedanken.

Die in der ersten Periode nachweisbare neuplatonische Erlösungsanschauung ist auch jetzt noch bei Augustin anzutreffen. Es giebt eine Offenbarung des Verbum in den einzelnen ohne Vermittelung der Fleischwerdung. Verbum Dei, i. e. unicus Filius Dei qui de Patre adnuntiat, cui vult per se ipsum, cui vult per aliquam creaturam vel sonando vel adparendo [1]). So besteht dann omnis disciplina sapientiae, quae ad homines erudiendos pertinet, darin, den Schöpfer und die Schöpfung zu unterscheiden und jenen als dominantem colere, istam subjectam fateri [2]). Wie in jener ersten Zeit eine admonitio nötig war um zu Gott zu gelangen, so heisst es auch jetzt: disciplina . . . corporeis motibus temporaliter significatur . . . ut idoneos faciat contemplationi, quae non venit et transit, sed semper manet [3]). Vom Daseienden oder Soseienden soll man gelangen zum Seienden, zum lumen sapientiae, von welchem die stultitia uns entfernt hat [4]). Augustin beschreibt auch in dieser

---

[1]) CESL 25_{133} c. Adim. [2]) VI 96 Qu 83. [3]) ib. [4]) I 1307 de lib. arb.

Zeit noch genau den Vorgang, der zur contemplatio führt. Die via ist bezeichnender Weise nicht der Christus der Geschichte, sondern die Lösung der Seele von der Sinnlichkeit, von den Einzeldingen und den Eindrücken von Zeit und Raum, auf grund der Formen der Aussendinge oder der Zahlen, die nicht dem Raum und der Zeit angehören. Quid aliud agimus cum studemus esse sapientes, nisi ut quanta possumus alacritate, ad id quod mente contingimus, totam animam nostram quodammodo colligamus, et ponamus ibi, atque stabiliter infigamus; ut non jam privato suo gaudeat quod implicavit rebus transeuntibus, sed exuta omnibus temporum et locorum affectionibus apprehendat id quod unum atque idem semper est? Sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae Deus est. Quod dum agimus, donec peragamus, in via sumus. Durch die vestigia, die die Weisheit ihren Werken aufgeprägt hat, redet sie zu uns, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in te ipsum redeas atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius. So gelangt man schliesslich zur ewigen Zahl; es strahlt einem nun die Weisheit von ihrem obersten Sitz und aus der geheimen Stätte der Wahrheit entgegen. Wenn sie aber das schwache Gesicht noch blendet (languidiorem aspectum reverberat), so möge man das Auge des Geistes auf jenen Weg zurückschweifen lassen, wo sie sich freundlich zeigte. Man erinnere sich aber, dass man jenes Schauen nur aufschob, um es, gesünder und stärker geworden, wieder aufzusuchen[1]). Man befindet sich hier noch ganz in einem kosmisch-ästhetisch orientierten Mysticismus. Grundbegriffe sind wie in der Schrift de ordine und de quantitate animae die ratio, disciplina und der ordo, Askese und Kontemplation. Mit der geschichtlichen Gestalt des Erlösers steht diese Erlösungslehre in keinem Zusammenhang. Nicht Christus ist die via, sondern die Formen in den äusseren Dingen, die vestigia sapientiae, die zur Weisheit selbst, zum ewigen numerus hinführen. Wir werden beati durch die sapientia und haben die notio sapientiae in mente impressa, durch welche ein jeder weise und also glücklich wird[2]). An seine neuplatonische Vergangenheit erinnert es auch, wenn er sagt: Nihil tam pie terret animam quam sacramen-

---

[1]) I 1263 f, de lib. arb. [2]) I 1255 ib.

tum non intellectum, intellectum autem gaudium pium parit ... Omne autem sacramentum, cum intelligitur, aut ad contemplationem veritatis refertur aut ad bonos mores [1]). Es klingt also der neuplatonische Ton in dieser Epoche nicht bloss an, er tönt noch voll und kräftig mit und die reine neuplatonische Mystik mit deutlicher Hervorhebung neupythagoreischer Elemente ist noch leicht zu erkennen. Aber Töne, die früher leise nur angeschlagen wurden, tönen jetzt kräftig mit, und äusserlich angesehen ist die ganze Anschauung kirchlicher und biblischer geworden.

§ 13. Die Erlösung durch den Logos im homo.

Man hat, wenn es sich um das Erlösungswerk Christi handelt, auf den bekannten Satz Augustins aus den Konfessionen verwiesen: in quantum homo, in tantum mediator, und gesagt, hierin bekunde sich der bedeutungsvolle Unterschied morgenländischer und abendländischer Erlösungsauffassung. Während im Orient der Logos als Subjekt gedacht werde, sei dies im Abendland, speziell bei Augustin, ja eigentlich erst bei Augustin, der Mensch. Dies Urteil ist nicht zutreffend, sobald es als generelles Gesamturteil über die Erlösungslehre Augustins geltend gemacht wird. In der ersten Zeit stand die intellektualistisch-mystische Erlösungsanschauung im Vordergrund; von der geschichtlichen Gestalt des Erlösers wurde abgesehen. Diese auch noch in unserer Periode nachweisbare Erlösungsanschauung hat Augustin mit der Menschwerdung zu verbinden gewusst. Augustin versuchte es ja die neuplatonische Mystik mit der Geschichte zu verbinden; er hat es ja immer energischer unternommen, eine „Verschmelzung des Geschichtlichen und ewig Angelegten in der Geschichte des Christentums“ [2]) zu geben; und wenn Willmann [3]) sagt, es finde der rationelle Zug seines Philosophierens seinen Rückhalt an der Geschichte, so ist dies bis zu einem gewissen Grade richtig. Augustin wäre aber auch sonst überhaupt nicht christlicher Philosoph. Mit der Geschichte musste er sich auseinandersetzen, sobald nur das Christentum eine bestimmende Lebensmacht für ihn geworden war. Nicht das „dass“, sondern das „wie“ ist ins Auge zu fassen; geschieht dies, wird sich Willmanns, freilich vom katholischen Verständnis des Christentums aus gegebene These, Augustin habe alle Elemente des Christentums, das mystische, spekulative, gesetzhafte und historische zu der innerlichen Einheit

[1]) III 2117. [2]) Eucken, Lebensanschauungen 1890. p. 268—270 cf. 3. Aufl. Leip. 1900 p. 233. [3]) a. a. O. p. 235.

verbunden, aus der sie stammen[1]), nicht aufrecht halten lassen. Ganz abgesehen davon, dass diese verschiedenen Elemente gar nicht aus einer Wurzel stammen, konnten wir bereits in der vorigen Periode sehen, wie wenig ihm ein auf organischer Verbindung beruhender Ausgleich gelungen war. Dasselbe gilt für unsere Zeit Augustin hätte sonst zunächst nicht eine solche völlige Loslösung vom Boden des geschichtlichen Christentums stattfinden lassen können, wie sie eben aufgezeigt wurde. Es dürfte dann ferner nicht die Menschwerdung veranlasst sein durch die Schwäche und Blindheit der Vernunft der grossen Masse, die nicht von sich aus zur visio gelangen kann. Es dürfte Augustin nicht jene aus der ersten Periode bekannten Gedanken wiederholen, wenn er sagt: Ad contemplandam veritatis aeternitatem, ut ea perfrui eique inhaerere valeamus, infirmitati nostrae via de temporalibus procurata est, ut qnantum itineri sufficit ad aeterna tendentium, praeterita et futura credamus. Quae fidei disciplina, ut auctoritate praepolleat, divina misericordia gubernatur[2]). Durch die disciplina der Weisheit temporaliter significatur, . . . ut idoneos facit contemplationi, quae non venit et transit, sed semper manet: in qua quisque narratis sibi rebus divinitus temporaliter pro salute hominum gestis . . . si permanserit in fide et promissa speraverit, . . . recte aget vitam hujus necessitatis et temporis[3]). Doch ist dies nur Milch für die Schwachen[4]). Demnach wird freilich die intellektualistisch-mystische Erlösungslehre durch die Geltendmachung der dispensatio temporalis abgeschwächt, in ihrer ursprünglichen Form paralysiert. Aber dem homo fällt in diesem Zusammenhang nicht das Erlösungswerk zu, sondern der veritas, in qua una tam multa conspicimus und welche excellentior ist als unsere mens[5]). Die Wahrheit, welche in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate[6]). Sie wird kraft einer inspiratio dem Menschen zu teil, und was ist jucundius inspiratione veritatis[7])? Haec veritas ostendit omnia bona, quae vera sunt, sodass man ihr anhangend, gleichsam das Uebrige vergisst, et in illa simul omnibus fruitur[8]). In der Unterwerfung unter jene Wahrheit, die eben Deus noster ist, besteht unsere Freiheit[9]). Durch den unigenitus selbst beruft uns Gott[10]). Augustin rekurriert also auf die Menschwerdung und lässt in der Gestalt des homo die Veritas wirken; aber das Er-

[1]) ib. [2]) I 1300 de lib. arb. [3]) VI 96 Qu 83. [4]) ib. cf. VI 85 Qu 83, VI 52 Qu 83, I 1270 de lib. arb. [5]) I 1259 de lib. arb. [6]) ib. [7]) I 1260 de lib. arb. [8]) ib. [9]) I 1261 ib. [10]) III 1268 de serm. Dom.

lösungswerk fällt nicht dem Menschen zu, sondern der mit ihm verknüpften veritas; nicht sofern er homo, sondern sofern er Deus und Veritas ist, ist er liberator. Augustin exemplifiziert auf den Menschgewordenen, aber das Subjekt ist hier stets der Logos. Es ist nicht die aus der ersten Zeit bekannte rationalistisch-moralistische Erlösungslehre, in der ja der homo das Subjekt war, sondern eine eigentümliche Modifikation der intellektualistisch-mystischen Erlösungslehre, welche den direkt religiösen Charakter nicht verleugnet. Es besteht eine adhaesio des Gläubigen an diese im Menschen erschienene veritas, während eine solche mystische Verbindung zwischen dem Gläubigen und dem magister nicht vorhanden war. Die Menschheit spielt in dieser Erlösungsauffassung keine entscheidende Rolle; sie kommt nur in Betracht als die Offenbarungsform für den Logos oder die veritas.

Spezifisch griechische Erlösungsgedanken sind kaum nachweisbar und jedenfalls nicht an die Menschwerdung angeschlossen. An die griechische, realistisch-mystische Erlösungslehre könnte man denken bei den Worten: Nec dixit, accipiamus; sed, recipiamus; ut significaret hoc nos amisisse in Adam, ex quo mortales sumus [1]). Aber der Gedanke ist so unbestimmt, dass man daraus keine so weit gehenden Schlüsse ziehen darf; auch begünstigt das significare nicht gerade die Annahme einer griechischen Heilsauffassung. Der Hinweis auf die mortalitas ist nicht entscheidend, denn Augustin verbindet sehr oft mit dem Gedanken des Todes ohne weiteres den des peccatum. Anders könnte es sich verhalten mit folgendem Wort: in quantum hominem mutabilem scilicet creaturam in melius commutandam . . . suscepit [2]). Aber der Zusammenhang dieser Worte zeigt, dass es sich lediglich um die Zweinaturenlehre handelt, ohne dass ihre Heilsbedeutung ins Auge gefasst würde, geschweige denn eine bestimmte Art des Heils. Dass Augustin aber mit der Naturenlehre nicht den griechischen Heilsgedanken verbindet oder notwendig verbindet, erhellt aus dem bisher Entwickelten. Ob Augustin die griechische Erlösungslehre überhaupt nicht gekannt hat, kann natürlich noch nicht gesagt werden.

Ebenfalls auf die Gottheit das Schwergewicht legend, aber ohne den neuplatonischen Hintergrund und mit offenkundiger Bezugnahme auf das irdische Leben, ist ein Gedanke, dem Augustin im Kampf gegen die Manichäer Ausdruck gegeben hat. Ille adferens medicinam, quae corruptissimos mores sanatura

---

[1]) III 2126. [2]) VI 190 de fid. et symb.

esset, miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem [1]). Diese Anschauung war bereits vorgebildet in der ersten Periode, wo Augustin ja die passio als einen Beweis für die Menschheit Jesu hinstellte, die miracula als einen Beweis für seine Gottheit. Doch war diese Anschauung noch nicht in den Rahmen einer besonderen Erlösungsauffassung gestellt. Das ist jetzt geschehen, indem der Logos durch seine Wunder Autorität sich erzwingt, dadurch Glauben erweckt und nun als Arzt die zur Heilung der schlechten Sitten bestimmte Medizin geben kann. Auch diese an den Logos als Subjekt anschliessende Auffassung ist nicht verwandt mit der Erlösungslehre der Griechen. Auf die Menschwerdung ist es ja hier überhaupt nicht abgesehen, sondern auf die Wunder; sodann sind nicht physische Kategorieen massgebend, sondern ethische. Wenn man Kühners freilich schwerfällige, aber den Gedanken gut wiedergebende Terminologie sich aneignet, hätte man hier die restitutiv-sanitative Erlösungsanschauung, aber in einer Abart, die Kühner selbst nicht anführt. Denn Kühner stellt diese ganze Erlösungsanschauung in Parallele zu derjenigen der Griechen, und weist nur die charakteristischen Unterschiede nach [2]). Aber ein Vergleich mit der griechischen Erlösungslehre ist überhaupt nicht angängig, da es an allen Vergleichsmomenten fehlt. Es ist eine sanitative Erlösungsauffassung unter dem übergeordneten Gesichtspunkt des in den Wundern wirksamen Logos.

§ 14. Die Erlösungsbedeutung des homo.

Neben diese teils im Neuplatonismus wurzelnde, teils von ihm unabhängige Erlösungslehre tritt eine andere, welche den homo im Gottmenschen als das Subjekt der Erlösung hinstellt. Hominem, quem Dei Sapientia gestabat, per quem liberati sumus [3]). Aber wie denkt sich nun Augustin dies im einzelnen, und wie verhält sich diese Gedankenreihe zu der Logoserlösung? Es war bereits in der ersten Periode der Versuch Augustins nachweisbar gewesen, der geschichtlichen Person des Erlösers gerecht zu werden. Er hatte es aber nur zu einer rationalistisch-moralistischen Auffassung gebracht. Diese hat er auch jetzt nicht überwunden; sie wird aber durch neue Gesichtspunkte bereichert, die prinzipiell die Möglichkeit in sich beschliessen, über sie hinauszuführen. Ganz die alte rationalistisch-moralistische Betrachtung haben wir, wenn er

[1]) CESL 25 $_{41}$ de util. cred. 25 $_{43.\ 44}$. [2]) Kühner, a. a. O. p. 27. [3]) VI 60 Qu 83; I 1286 de lib. arb. u. ö.

sagt: tenendo praecepta Christi reconciliamur Deo, ut, qui in peccatis mortui eramus, servantes praecepta Christi, vivificemur et pacem habeamus cum illo in uno spiritu, a quo alienati eramus non servantes mandata ejus [1]). So ist der Mensch Christus nur ein exemplum bene vivendi [2]). Nun wird aber diese Gedankenreihe verbunden mit der Betrachtung Christi als des Königs. Christus hat die persona regia nicht figurate, sondern proprie solus implevit [3]). Er ist unser König, und hat als solcher uns ein exemplum pugnandi et vincendi hinterlassen, in carne mortali peccata nostra suscipiens, tentationibus inimici neque illecebrosis neque terribilibus cedens [4]). Man möchte geneigt sein, hier bereits ein wirkliches Eingehen Jesu in die Versuchungskämpfe, also eine wirklich menschliche Beurteilung Jesu anzunehmen, wie sie grade im Hinblick auf die Versuchung von den Antiochenern geübt wurde. Aber nötig ist diese Annahme nicht; unwahrscheinlich wird sie, wenn man sich erinnert, wie Augustin in doketischer Weise über Jesus urteilte, wie er in der ersten Periode der Versuchung nur signifikativen Charakter beilegte und auch hier nur von ihr als einem exemplum spricht. So stehen wir also doch noch auf dem alten Boden. Aber es ist doch nicht die reine, ungetrübte moralistische Anschauung. Im Anschluss an den Kolosserbrief wird Christus als der siegreiche Bekämpfer der Mächte und Gewalten aufgefasst: postremo exuens se carne, principatus et potestates exspolians fiducialiter etc. Col. 2_{15} [5]). Das ist freilich ein Gedanke, der auch den Apologeten geläufig war, ja eigentlich der Gedanke, der den Erlösungscharakter der christlichen Religion bei den Apologeten noch allein zum Ausdruck brachte. Durch Einführung dieses Gedankens wird aber der reine Moralismus gebrochen, und in der Wertung Christi als des Königs kann, so sehr auch die Vorstellung selbst entleert ist, doch ein weiter führendes Moment liegen. Dies würde noch mehr gelten, wenn man in den Worten: eodem ipso duce in Jerusalem coelestem . . . et in aeternum ibi regente ipso et custodiente servari [6]), ein himmlisches Königtum Christi ausgesprochen finden dürfte. Aber selbst wenn auch hier eine tiefere Auffassung des Königtums Christi zu Tage tritt, so ist sie doch nicht festgehalten. Denn Augustin schliesst damit, dass Christus deswegen König sei, quoniam peccata nostra suscepit, ut nobis pugnandi et vincendi demonstraret exemplum [7]). Es liegt also nicht mehr als eine moralistische Betrachtung des Werkes Christi vor, zum mindesten in der Grundanschauung.

[1]) CESL 25_{93} c. Fort. disp. $25_{94.101}$. [2]) VI 185 de fid. et symb. [3]) VI 49 Qu 83. [4]) ib. [5]) ib. [6]) ib. [7]) ib.

In wie losem Zusammenhang diese Erlösungslehre mit der Menschwerdung stand, war gezeigt worden. Es hatte in diesem Zusammenhang die Menschwerdung als solche keine Erlösungsbedeutung, sie kam nur als Voraussetzung für das Lehramt Christi in Betracht. Nun aber tritt daneben eine Auffassung von der Menschwerdung, welche ihr, ohne in griechische Gedanken sich zu verlieren, doch Erlösungsbedeutung beilegt. Sie erhält eine ethisch-religiöse Abzweckung. Ad liberationem nostram hominem suscepit[1]). Christus kam, um uns zur Freiheit zu rufen[2]), um zu retten, nicht um zu richten[3]) ut, quod perierat, quaereret et salvaret[4]), Christus wurde geboren propter homines[5]), und es ist alles Nachdenkens wert, was pro te Deus tuus, Creator pro creatura susceperit; ut Deus in Deo manens ... pro reis et peccatoribus servis formam servi non dedignaretur induere[6]). Wo Augustin in der Plerophorie des Redners und Predigers sich ergehen kann, sucht er in mannigfachen Wendungen dies den Zuhörern zum Bewusstsein zu bringen. Pro hominibus Deus, pro peccatoribus justus, pro reis innocens, pro captivis rex, pro servis Dominus carne humanitatis indutus advenit[7]). Die Menschwerdung Christi ist der Zeitpunkt, der die sanctificatio nominis Dei einleitet. Sanctificatio nominis Dei ab ipso humilitatis Domini adventu agi coepit[8]), und rückwärts blickend erkennt Augustin in ihr die Aufhebung der atl. Gnadenordnung. Die circumcisio war nur solange ein signaculum justitiae fidei, bis sie durch die Ankunft Christi ausser Kraft gesetzt wurde[9]). Da die Menschwerdung auf Gott sich zurückführt[10]), ist sie zugleich ein Erweis seiner Liebe zu uns. Dilectionem Dei, quam commendavit mittendo pro impiis occidendum unicum Filium[11]). Ganz denselben Gedanken findet Augustin in dem Herrenwort: ignem veni mittere in mundum. Denn dies Wort erklärt er nach Analogie der Frage der Emmausjünger: „Brannte nicht unser Herz?", und er fährt fort: Consumit enim veterem vitam divinus amor et innovat hominem[12]). So hat die unveränderliche Weisheit operante Dei benignitate die veränderliche Natur angenommen ad nostram salutem et reparationem[13]). Es ist eine ineffabilis misericordia in der Menschwerdung beschlossen[14]). Diese Auffassung von der Menschwerdung verrät bereits ein weit tieferes Verständnis des Christentums, als es uns bisher bei Augustin entgegentrat. Augustin versucht hier das

---

[1]) CESL 25 $_{88}$. [2]) III 2124. 2126. [3]) III 2104 [4]) V 1068 s. 214. [5]) V 1073 s. 215. [6]) V 1074 s. 215. [7]) ib. [8]) III 1285 de serm. Dom. [9]) II 96 ep. 23. [10]) III 2126 ad Gal. [11]) III 2131 ad Gal. [12]) CESL 25 $_{146}$. [13]) VI 186 de fid. et symb. [14]) VI 190 ib.

Christentum als Versöhnungsreligion zu begreifen. Die Kategorieen der Schuld und Sünde, der liberatio und reparatio, sind massgebend, ohne mit dem griechischen Intellektualismus verquickt zu sein. Augustin hatte auch als Neuplatoniker von der reconciliatio gesprochen. Aber sie war doch vornehmlich Erlösung und das Sichwiederfinden des in der Sinnlichkeit verstrickten Geistes durch Besinnung auf sich selbst, ein Finden der Wahrheit und Gottes im eigenen Selbst. Christliche Einflüsse waren dort so wenig vorhanden, dass das gratia reconciliari im Sinne der neuplatonischen intima illuminatio verstanden wurde. Jetzt dagegen hat die Menschwerdung sogar eine positive Erlösungsbedeutung als Empfehlung der göttlichen Liebe und als Erweis der göttlichen Gnade. Das ist eine Anschauung von der Bedeutung der Menschwerdung, die dieselbe in eine ganz andere Beleuchtung stellt, als wie sie bei den Griechen vorhanden ist, eine Anschauung, die einerseits dem wesentlichen Gehalt des Christentums gerecht zu werden sich bemüht, andererseits nicht eine rein objektive Theorie bietet, sondern mit psychologischen Motiven rechnet. Es liegt diesen Gedanken eine Frömmigkeit zu grunde, der es nicht auf physisch-ethische Lebenssteigerung[1]) ankommt, sondern auf ein persönliches Friedensverhältnis mit Gott. Eine solche Auffassung von der Erlösungsbedeutung der Menschwerdung kann die Menschwerdung nicht in den Mittelpunkt stellen. Denn wo nicht eine naturhafte Auffassung von der Erlösung Ausgangspunkt ist, sondern wo die Erlösung als Versöhnung bestimmt ist, wo nicht die massgebende Richtlinie die Vorstellung von der in der Inkarnation prinzipiell gesetzten Vergottung der menschlichen Natur ist, sondern das liebende Suchen des Verlorenen, muss der Gedanke weiter fortschreiten zum Leben und Handeln des Erlösers. Die Menschwerdung muss zurücktreten und eine Betrachtung des Lebens Jesu wird notwendig. Dieser Prozess zeigt sich auch bei Augustin. Er verknüpft selbst die Menschwerdung mit dem Tode und erblickt im Tode Jesu die eigentliche Erlösung. Dilectionem Dei quam commendavit mittendo pro impiis occidendum unicum Filium[2]). So ist der Tod nicht Abschluss, sondern Zweck der Menschwerdung. Wir haben demnach Augustins Vorstellungen über die Erlösungsbedeutung des Todes Jesu zu untersuchen und zu erforschen, ob Augustin den an ihn gestellten Erwartungen gerecht wird.

[1]) Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde I 299. [2]) III 2131 ad Gal.

2. Der Tod Jesu im Anschluss an Schriftzeugnisse.

In der ersten Periode war der Tod Jesu völlig in den Hintergrund getreten. Er wurde zuweilen erwähnt, aber fast nur im Zusammenhang der rationalistisch-moralistischen Anschauung; oder er wurde als ein Beweis für Christi wahre Menschheit gewertet. Nur einzelne reflexionslose Aeusserungen liessen etwas tiefer blicken. Jetzt ist es anders. In der Auslegung der Bergpredigt hat Augustin an einer Stelle in überraschend deutlicher Weise sein neues Verständnis zum Ausdruck gebracht. Quisquis ergo in hac via, i. e. in hac vita, non fuerit reconciliatus Deo per mortem Filii ejus, tradetur iudici ab illo [1]). Aber nicht nur, dass jetzt der Tod von der Peripherie ins Centrum rückt, es sind bereits die mannigfachsten Auffassungen und Deutungen vorhanden.

Augustin spricht zunächst ganz allgemein von dem Erlösungswert des Todes Christi, ohne dass eine bestimmt erkennbare Theorie zu eruieren wäre. Christus starb pro impiis [2]), ist redemtor und salvator noster [3]). Ja er giebt dem Tode eine direkte Beziehung auf die einzelne heilsverlangende Seele, die an dem einfachen „gestorben für mich" sich aufrichtet. Si ergo Christus me dilexit, et tradidit se ipsum pro me [4]). Das Kreuz Christi gewinnt Bedeutung für Augustin, und an paulinische Gedanken anknüpfend bringt er mit dem Kreuz in Verbindung, was er sonst in rein neuplatonischer Weise darzustellen gewohnt war. Per crucem Christi mihi mundus crucifixus est, et ego mundo ... ut me non teneat ... ut eum non teneam [5]). Ueberhaupt hat Augustin von Paulus gelernt. In seinen exegetischen Schriften über den Galater- und Römerbrief begegnen uns jetzt Ausführungen, die jedenfalls paulinische Gedanken reproduzieren. Die Möglichkeit ist aber nicht ausgeschlossen, dass Augustin nur auf grund des ihm vorliegenden Textes zu Sätzen veranlasst wurde, die denen einigermassen konform wurden, die er auslegen wollte, dass aber in solchen nicht direkt exegetischen Schriften jene Schriftgedanken zurücktreten, also nicht sein geistiges Eigentum geworden sind. Es verhält sich nun auch thatsächlich so, dass jene an Paulus erinnernden Auffassungen vom Tode Christi fast ausschliesslich, abgesehen natürlich von direkten Schriftzitaten, in diesen exegetischen Schriften sich vorfinden. Er-

[1]) III 1245 de serm. [2]) III 2131 ad Gal. [3]) V 1072 s. 214; 1088 s. 215 u. ö. [4]) III 2116 ad Gal. [5]) III 2147 ad Gal.

wägt man ferner, wie viele Schwierigkeiten ihm in dieser Zeit noch der Römerbrief machte, so wird man vor zu weit gehenden Schlüssen aus diesen direkt an der Schrift orientierten Erlösungsgedanken auf der Hut sein. Augustin hat auch wirklich, wie dies die Paraphrase ergiebt, die paulinischen Gedanken nicht in ihrem vollen Umfang und ihrer ganzen Tiefe verstanden. Die nicht ganz überwundene Vorstellung von Christo als dem exemplum und die in seiner Auffassung von der Person Christi liegenden Voraussetzungen wirken hier nach. Wir hatten bereits oben ein Citat gebracht, in welchem Augustin per crucem Christi sich der Welt gekreuzigt wusste. Aber steht das Kreuz Christi in innerlicher Beziehung zu seiner Heilserfahrung und seinem inneren persönlichen Leben wie bei Paulus? Ist jenes unmittelbare mystische Verhältnis, wie es bei Paulus uns entgegentritt, auch bei Augustin nachweisbar? Augustin scheint die mystische Gemeinschaft mit dem Tode Christi zu kennen, wenn er sagt: Et illud quod ait, si mortui sumus cum Christo, hoc est, si crucifixi sumus cum Christo[1]). Aber Augustin und Paulus stimmen doch nur im Wortlaut überein; die nähere Ausführung zeigt, wie weit entfernt noch Augustin von der paulinistischen Mystik ist. Denn er legt diesen Gedanken auf Grund eines anderen, ebenfalls dem Paulus entnommenen Gedankens folgendermassen aus: Dicit enim alio loco: Qui Christi Jesu sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. Non ergo Domino maledixit Moyses (Dt 22 $_{23}$), sed quid ostenderet ejus crucifixio prophetavit[2]). So kommt auch hier wie in der rationalistischen Erlösungslehre die selbständige, zur Religion nicht in ein innerliches Verhältnis gesetzte ethische Betrachtung Augustins zum Ausdruck. Religion und Ethik fallen auseinander; das mortuum esse cum Christo wird zunächst umgesetzt in ein Christi Jesu esse, dies sodann in ein Kreuzigen der Lüste und Begierden, sodass schlieslich Christi Kreuzestod nur eine solche Kreuzigung darstellt, wie auch kurz vorher Augustin dies unmissverständlich ausgesprochen hat: Veteris . . . hominis crucifixio significata est in cruce Domini[3]). Man sucht vergeblich hier nach einer innerlichen psychologischen Vermittelung, wie andererseits auch in der Umzetzung der maledictio in ein ostendere dessen, was die Kreuzigung bedeute, eine psychologische Betrachtung der Person Jesu, eine Betrachtung dessen, was ihm selbst der Kreuzestod bedeute, fehlt. Der paulinische Gedanke ist nicht wenig ab-

---

[1]) III 2069; quar. prop. ex ep. ad Rom. exp. 2063 ib. [2]) ib. [3]) ib.

geschwächt und umgemodelt. Es hat demnach wohl die Beschäftigung mit der Schrift das Kreuz Christi Augustin nahe gebracht, und er konnte mit allem Nachdruck die Notwendigkeit der Versöhnung durch den Tod des Sohnes behaupten. Aber die Ausführung lässt doch viel zu wünschen übrig. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Augustin den Tod und das Kreuz Christi und die Nothwendigkeit der Versöhnung durch dasselbe aufgenommen hat auf grund seiner umfassender werdenden Bekanntschaft mit der Schrift, sodass es sich zunächst nicht um innere Erfahrungen und Erlebnisse handelt, sondern lediglich um äussere Autorität. In der Entstehung der augustinischen Gnadenlehre haben wir einen analogen Fall. Allerdings wird Augustin, wie später auch in der Gnadenlehre, sich in die neuen Gedanken bis zu einem gewissen Grade wenigstens eingelebt haben. Denn es ist, geistige Normalität vorausgesetzt, eine psychologische Unmöglichkeit, dass neue Gedanken nicht auch das Empfindungsleben des Menschen allmählich beeinflussen und in Mitleidenschaft ziehen. Darum wird Augustin dem Kreuz Christi allmählich auch in seinem inneren Leben eine Stellung angewiesen haben. Wann dies geschehen, entzieht sich natürlich unserer Beobachtung, wie ein solcher allmählich sich vollziehender Uebergang überhaupt sich der Beobachtung sogar des Selbstbeteiligten entzieht. Wir können hier nur darauf hinweisen, dass es sich aller Wahrscheinlichkeit nach zunächst nur um einen aus der Lektüre der mit absoluter Autorität behafteten Schrift übernommenen und noch nicht innerlich assimilierten Gedanken handelt. Wie weit Augustin sodann in diesen Gedanken eingedrungen ist, wurde ja gezeigt. Zufolge seines Neuplatonismus musste es ihm, wie auch in seiner Gnadenlehre, unmöglich sein, den biblischen und christlich-religiösen Gehalt zu erfassen. Es kann entweder nur zu einer unwahren und irreligiösen Uebertreibung kommen oder zu einer Entleerung des religiösen Gedankengehalts. Letzteres ist hier der Fall, wo der Neuplatonismus und die religiöse Stimmung Augustins nicht so stark beteiligt sind, wie in der unmittelbar mit dem Neuplatonismus zusammenhängenden Gnadenlehre.

3. Der Tod Christi als Opfer und Stellvertretung.

Ebenfalls im Anschluss an biblische Reminiszenzen, vornehmlich aber an abendländische Tradition anknüpfend, giebt Augustin eine andere Deutung des Todes Jesu, die aber weder vollständig ausgebildet, noch frei von fremdartigen Bestandteilen geblieben ist.

Es ist die Stellvertretungstheorie und der Opfergedanke, von denen Harnack sagt[1]): Die Kombination des Opfers Christi mit der Aufhebung der Schuld und des Strafleidens, von Hilarius besonders deutlich ausgesprochen, sei von Ambrosius, Augustin und den grossen Päpsten des Alterthums wiederholt; von Augustin vielleicht am unsichersten, weil er als neuplatonischer Philosoph und tiefer christlicher Denker auch andere und reichere Gesichtspunkte gekannt habe.

Die Kombination des Opfers mit der Aufhebung der Schuld und des Strafleidens hat Augustin wenigstens nicht überall festgehalten und die Opfervorstellung ein Mal mit der aus dem Hebräerbrief geschöpften Vorstellung von der Notwendigkeit des Todes für die Testamentsvollstreckung verknüpft. Sicut Apostolus ad Hebraeos dicit: Testamentum testatoris morte firmatur. Propterea mortuo pro nobis Christo, Novum Testamentum firmatum esse asserit[2]). Das ist an sich eine klare Vorstellung; das Testament kann erst in Kraft treten, wenn der Testator gestorben ist. Der Nebensatz pro nobis mortuo Christo braucht noch nicht notwendig diesen Gedanken nach der Opfervorstellung hin umzubiegen. Er kann ja besagen wollen, dass das Testament uns zu gute kommt. Nun aber fährt Augustin fort: cujus similitudo Vetus Testamentum erat, in quo mors testatoris per victimam praefigurabatur[3]). Hier ist die Kombination mit der Opfervorstellung vollzogen. Aber es ist nur eine äussere Verknüpfung; Augustin giebt uns keine Andeutungen darüber, wie beide Gedanken innerlich mit einander zu verbinden seien. Er kann solche Andeutungen auch nicht geben; denn beide Gedanken schliessen einander aus. Man kann nicht zugleich Christus als testator, decessor und victima betrachten. Augustin ist durch seinen Biblizismus auch hier zur Aufnahme eines Gedankens veranlasst, der ihm eigentlich fremd ist, jedenfalls nicht geläufig. Nicht als wäre er besonders schwierig; es giebt nicht leicht eine einfachere Vorstellung. Aber sie ist Augustin nicht geläufig; das beweist nicht blos ihr seltenes Vorkommen, sondern auch grade die Umbiegung nach der Opfertheorie hin, welch' letztere Augustin bekannter ist.

Augustin spricht oft davon, dass Christus sein Blut vergossen habe für uns: pro quibus sanguinem fudit[4]). In der Schrift wird gewöhnlich mit dem Blute Christi die Opfervorstellung verbunden.

---

[1]) a. a. O. II[2] 178. [2]) VI 86 Qu 83. [3]) ib. [4]) VI 56 Qu 83; III 2130 ad Gal. II 89 ep. 21 u. ö.

So auch sehr oft bei Augustin. Die passio Christi ist ein sacrificium[1]), ja ein holocaustum für unsere Sünde[2]). Als solches hat er sich selbst für unsere Sünden dahingegeben. Christus ist demnach Opfer; zugleich aber Priester: sacerdos noster in aeternum secundum ordinem Melchisedek[3]). Diese priesterliche Art Jesu stellt das Geschlechtsregister des Lucas dar, im Gegensatz zu dem den königlichen Charakter Jesu hervorhebenden Matthäus[4]). In den Zusammenhang dieser Opfertheorie fällt auch Augustins Auffassung von II Cor 5_{21}. Denn Augustin sagt: propter quem (sc. veterem hominem) peccatum et de Domino dictum esse nemo ambigit, quod peccata nostra portavit, et peccatum pro nobis fecit[5]). Allerdings ist hier nicht ausdrücklich auf das Opfer Christi hingewiesen. Aber Augustin redet doch von einem portare peccata nostra, erklärt später im Enchiridion, peccatum bedeute sacrificium pro peccato[6]) und spricht auch mit anderen Worten in unserer Periode gerade diesen Gedanken aus: immortalis tamquam peccatum fecit, cum moritur[7]).

Diese Opfervorstellung hat aber nun Augustin nicht reinlich und klar durchgeführt. Das zeigt schon das im Anschluss an II Cor 5_{21} gegebene Citat, wo Augustin II Cor 5_{21} mit Jes 53_{11}, also mit der Stellvertretungsidee verknüpft. Ja, es ist überhaupt schwer, eine klare Vorstellung darüber zu gewinnen, wie Augustin in diesem Zusammenhang sich den Heilswert des Todes vorstellt. Denn nicht bloss, dass er II Cor 5_{21} und Jes 53_{11} verbindet; er kombiniert auch II Cor 5_{21} mit I Petr 2_{24}, Gal 3_{13} und Joh 3_{14}[8]). Es mögen zunächst die verschiedenen in Betracht kommenden Aeusserungen angeführt werden. Nec in hoc, quod maledictus est appellatus qui pendet in ligno, contumelia .. putanda est. Ex parte quippe mortali pependit in ligno; mortalitas autem unde sit, notum est credentibus; ex poena quippe est, et maledictione peccati primi hominis, quam Dominus suscepit, et peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum. Nun würde es niemand wundern, wenn es hiesse, der Tod sei verflucht, also dasjenige, das besiegt sei; ebenfalls würde man es verstehen, wenn es hiesse, die Sünde sei verflucht. Dies ist auch thatsächlich geschehen, und Paulus selbst bekennt es, wenn er sagt: peccatum eum fecisse pro nobis. Kurz maledicta mors, maledictum peccatum, maledictus serpens; et haec omnia in cruce triumphata sunt. Maledictus igitur omnis qui pendet in ligno. So ist timor maledictionis crucis ablatus[9]). Das maledictum ist gegen

[1]) VI 48 Qu 83. [2]) III 2102 Ep. ad Rom. inch. exp. VI 49 Qu 83. [3]) VI 49 Qu 83. [4]) ib. [5]) III 2069 quar. prop. ex ep. ad Rom. exp. [6]) Ench. 41. [7]) III 2072. [8]) III 2120 ad Gal. CESL 25_{180} c. Adim. [9]) III 2120 ad Gal.

den alten Menschen ergangen, quem Dominus suspendit in ligno, quia ex ipsa successione mortalitatem gestavit de virgine Maria mortaliter natus, habens carnem non peccatricem, sed tamen similitudinem gerentem carnis peccati, quia mori poterat et mors de peccato[1]). Und mors ligno suspensa est, propterea qui serpentum morsibus venenabantur, conspecto serpente, qui fixus erat atque exaltatus in ligno, continuo sanabantur. Huic sacramento ipse Dominus adtestatus est dicens: Sicut enim Moyses exaltavit serpentem in heremo, ita exaltari oportet Filium hominis[2]). Mors ipsa meruit maledictum quam dominus noster suscipiendo evacuavit. Mors itaque illa pependit in ligno, quae per mulierem ad hominem serpentina persuasione pervenit[3]). Vom Fluch des Gesetzes hat uns Christus losgekauft; derjenige, der für uns zum Fluch gemacht wurde, ipse utique pependit in ligno, i. e. Christus, qui nos liberavit a maledicto legis, ut non jam timore justificaremur in operibus legis, sed fide apud Deum, quae non per timorem, sed per dilectionem operatur[4]). Und direkt von einem stellvertretenden Leiden spricht er, wenn er sagt: Et suscepit quidem poenam propositam illis, qui ea non observassent, sed ut credentes in se talis poenae timore liberaret[5]). Christus war ohne Sünde, aber peccata nostra suscepit, non attendit sua, sed nostra[6]).

So scheint Augustin die Opferidee mit der Sellvertretungstheorie verbunden zu haben. Der allen Ausführungen gemeinsame Gedanke ist der der Stellvertretung, des factus pro nobis maledictus[7]). Christus nahm auf sich die uns proposita poena, er ist maledictus, weil er am Kreuze starb und also den Tod übernahm, d. h. aber die poena und maledictio, die Sünde des ersten Menschen, sodass er an seinem Leibe unsere Sünde ans Kreuz trug. Das suscipere des Todes durch Christus bedeutet zugleich ein evacuare des Todes. Die Stellvertretungstheorie, bei den Lateinern genuin[8]), findet sich also jetzt auch bei Augustin, während sie in der ersten Periode nur ganz vereinzelt nachweisbar war und sich meistens auf ein einfaches pro nobis und propter nos beschränkte. Ferner ist offenbar, dass Augustin durch diese Theorie die Aufhebung der Sünde erklären will. Die Kombination des stellvertretenden Strafleidens mit der Aufhebung der Sünde ist in den angeführten Aeusserungen Augustins unzweifelhaft. Es erhellt auch, dass Augustin den Umfang der durch

---

1) 25 ₁₈₀ c. Adim. 2) ib. 3) ib. 4) III 2120 ad Gal. 5) III 2119 ad Gal. 6) VI 82 Qu 83. 7) 25 ₁₈₀ c. Adim. CESL. 8) Harnack II² 181.

Christus geschehenen Erlösung in dieser Zeit wenigstens, wo die Gnadenlehre noch nicht ausgebildet ist, auf die ganze Welt bezieht und durchaus universalistisch denkt. Man wird darum auch eine Stelle aus den Quästionen 83: eorum ergo fidem sitit, pro quibus sanguinem fudit[1]), universalistisch verstehen müssen. Christus ist nicht für die Gläubigen gestorben, sondern er hat sein Blut vergossen und dürstet nun nach dem Glauben. Darum weist Augustin auch den manichäischen Irrtum ab, dass der liberator nur die animas bonas ab errore purgaret[2]). Wie endlich durch den Opfertod Christi eine abolitio der Sünde stattfindet[3]), kommt dem Opfertod Christi sogar eine Wirkung auf die peccata usitata zu: Usitata vero pro quibus abluendis Filii Dei sanguis effusus est, quamlibet magna sint[4]). Damit ist aber der Opfertod Christi und die Heilsbedeutung des Todes Christi scheinbar in das Centrum des Christenlebens gerückt. Aber es ist doch darauf hinzuweisen, dass die Tilgung auch der täglichen Sünden durch den Tod Christi eine nicht häufig bei Augustin sich findende Annahme ist. Gewöhnlich tilgt der Tod Christi nur die Erbsünde und die bis zur Taufe begangenen Sünden, sodass in diesem Fall Tod Christi und Taufe[5]) Korrelate werden, und für die nach der Taufe begangenen Sünden andere Mittel zur Tilgung erforderlich werden. Der Wirkungsbereich des Todes Christi ist also im ganzen nur ein beschränkter. De sacrificio, de quo tunc loquebatur Apostolus, i. e. holocausto Dominicae passionis, quod eo tempore offert quisque pro peccatis suis, quo ejusdem passionis fide dedicatur, et Christianorum fidelium nomine baptizatus imbuitur . . . et tamen illud sacrificium de quo loquebatur, i. e. holocaustum Domini, quod tunc pro unoquoque offertur quodam modo, cum ejus nomine in baptizando signatur, iterum si peccaverit, offerri non potest[6]). Für die übrigen Sünden muss das Busssakrament ergänzend eintreten[7]). Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich also, dass Augustin den Opfer- und Stellvertretungsgedanken mit einander verknüpft hat, dass er ferner die Aufhebung der Schuld und Sünde mit dem Stellvertretungsgedanken kombiniert, oder, um vorsichtiger zu urteilen, hat kombinieren wollen; dass weiter Christus für alle gestorben ist, aber nicht für alle Sünden, vielmehr nach gewöhnlicher Anschauung die Wirkung des Todes Jesu sich auf die Tilgung der

---

[1]) VI 56 Qu 83. [2]) CESL 25 $_{84}$ c. Fort. [3]) III 2102 Inch. exp. VI 48 Qu 83 III 2069. 2068 quar. prop. exp. u. ö. [4]) III 2130 ad Gal. [5]) cf. Röm. 6. [6]) III 2102 Inch. expos. [7]) III 2104 ib.

vor der Taufe begangenen Sünden, vornehmlich der Erbsünde, beschränkt.

Der Tod Christi bedeutet Sündenvergebung, wie überhaupt die Aufgabe Christi darin besteht [1]). Er bedeutet aber auch Versöhnung, reconciliatio [2]). Aber diese reconciliatio ist nicht eine Versöhnung Gottes; Augustin sagt nicht, Deus reconciliatur, sondern, Deo reconciliatur homo; eine Wandlung findet nur statt auf Seiten des Menschen, nicht auf Seiten Gottes. Es ist gewiss diese Auffassung von der Versöhnung wertvoller, als die im System der lutherischen Dogmatik niedergelegte. Denn sie nimmt ausdrücklich Bezug auf den Zustand des Menschen. Es ist nicht eine Versöhnung in foro coeli, sondern in foro cordis hominis, und eine Theologie, die nicht in erster Linie psychologisch verfährt, kann nie wahr sein. Aber man darf doch nicht zu weit gehende Schlüsse aus diesem Gedanken Augustins ziehen. Es ist charakteristisch, dass an der Herausstellung der für uns wertvollen Gedanken Augustins oft eine dem Christentum fremde Denkweise beteiligt ist. Auch an diesem Gedanken Augustins über die reconciliatio ist der Neuplatonismus nicht nur beteiligt, sondern wesentlich beteiligt. Nicht religiöse und psychologische Erwägungen haben Augustin zu dieser Definition der Versöhnung gebracht, sondern religionsphilosophische. Das zeigt die Begründung, die er des öfteren giebt, indem er diese Auffassung nicht aus anthropologischen Motiven ableitet, sondern aus seinem Gottesbegriff. Wir werden noch in der letzten Periode Gelegenheit haben zu sehen, wie sich der Gedanke wendet, wenn zuweilen religiös-biblische Momente sich geltend machen. Mit der hier von Augustin der reconciliatio gegebenen Fassung kann sich aber die lebendige, nicht von der blossen Abstraktion philosophischer Bestimmungen beeinflusste christliche Frömmigkeit nicht zufrieden geben; sie wird immer und mit Recht vom zürnenden und strafenden Gott reden. Es ist durchaus nicht nötig in den entgegengesetzten Fehler zu fallen, die iustitia und ira Dei zum leitenden Gesichtspunkt zu erheben und eine Spannung von Gerechtigkeit und Liebe in dem Bewusstsein Gottes anzunehmen. Wird der Mensch versöhnt mit Gott, so bedeutet diese Versöhnung zugleich für Gott eine Aenderung seines Verhaltens gegen den Menschen. Es findet nun eine persönliche Gemeinschaft statt, die bis dahin nicht vorhanden war. Wenn also

---

[1]) indulgentia peccatorum, quam nobis Deus per Dominum nostrum Jesum Christum donavit CSEL 25_{98} c. Fort. [2]) III 1245 de serm. CESL 25_{98} c. Fort. u. ö.

Augustin im Interesse des reinen neuplatonischen Gottesbegriffs die reconciliatio lediglich auf den Menschen beschränkt und die Unwandelbarkeit Gottes festhält, so verletzt er damit ein wesentliches Element christlicher und überhaupt konkreter lebendiger Frömmigkeit. Dass Augustin in der energischen Betonung des Todes und der durch den Tod des Sohnes ermöglichten Versöhnung eine Auffassung vom Christentum gewonnen hat, die weit tiefer greift als die morgenländische und ein ganz anderes Verständnis des eigentlichen Wesens des Christentums verrät, als wie es in der ersten Periode Augustins uns durchweg entgegentrat, bleibt natürlich trotzdem bestehen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass Augustin hier neue Momente in die christliche Theologie eingeführt hat; er hat vielmehr seine Vorgänger[1]). Andererseits hinderte ihn sein Neuplatonismus von einer Schuld gegen Gott zu reden.

Indem nun Christus stellvertretend unsere Sünde trug, wurde sie getilgt. Wie aber hat er nun diese Stellvertretungstheorie durchgeführt? Sie ist weder von fremdartigen Gesichtspunkten frei gehalten, noch auch logisch richtig durchgeführt. Christus hat, wird gesagt, unsere Sünde auf sich genommen. Aber hat er dies wirklich gethan? Wenn man den Zusammenhang der verschiedenen Ausführungen ins Auge fasst, muss diese Frage verneint werden. Ein Mal allerdings versucht es Augustin, die im Stellvertretungsgedanken als solchem beschlossene Kongruenz herzustellen. Immortalis tamquam peccatum facit, cum moritur[2]). Aber dieser Gedanke bewegt sich bereits in einer falschen Richtung und muss durch das tamquam korrigiert werden. Wirklich Ernst macht Augustin nicht mit der susceptio peccati. Sie wird reduciert auf ein suscipere poenam. Christus ist sterblich geworden und hat den Tod auf sich genommen. Der Tod war aber die Strafe für die Sünde des ersten Menschen. Indem Christus aber die Strafe auf sich nimmt, beseitigt er die Sünde. Das perferre peccata in corpore super lignum bedeutet demnach ein perferre poenam etc. Die Formel könnte richtig sein, wenn Augustin die Sünde nur als Strafe fasste. Aber das thut er nicht; denn er unterscheidet poena und peccatum und hält fest am reatus. Indem ferner Augustin es abweist, im maledictum esse Christi eine contumelia zu erblicken, den Gedanken vielmehr umsetzt in den, dass Christus den Tod, welcher ex maledictione Adae als Strafe in die Welt gekommen

---

[1]) cf. Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand. p. 136—139. [2]) III 2072 ad Gal.

sei, erlitten habe, wird ebenfalls die strenge Stellvertretungstheorie modificiert. Denn sie fordert eine Person, nicht eine Sache als Hauptobjekt. Endlich erfährt die Stellvertretungstheorie dadurch eine durchgreifende Umwandlung, dass als Erfolg des stellvertretenden Leidens die Aufhebung der Todesfurcht hingestellt wird. Christus ist für uns maledictus factus. Denn die Schrift sagt, verflucht sei jeder der am Holze hänge. Der atl. servitus war es also eigentümlich, einen solchen Tod zu fürchten (formidare), während die christliche libertas auf grund des vorangegangenen Todes Jesu diese Todesfurcht nicht kennt. Durch die Einschiebung dieses Gedankens wird die Stellvertretung neutralisiert, und es tritt eine Gedankenreihe auf, welche psychologischer Art ist und ihre Wurzel nicht im Stellvertretungsgedanken hat. So zeigt sich zwar, dass die Formulierung auf die Stellvertretungstheorie hinweist, dass diese selbst aber wenig klar und sicher durchgeführt ist und nur möglich wird, indem der Begriff peccatum umgesetzt wird in den Begriff mors und die persönliche Betrachtung mit einer unpersönlichen vertauscht wird.

Selbst innerhalb dieser abgeschwächten Stellvertretungstheorie sind fremdartige Gedanken mit untergelaufen. Schon dies bedeutete eine Durchbrechung dieser Theorie, wenn Augustin im Zusammenhang derselben als Wirkung des Todes die Aufhebung der Todesfurcht voraussetzte. Sie wird ebenfalls durchbrechen, wenn Aug. Gal 3_{13} zuerst unter die Beleuchtung der Stellvertretung stellt, dann aber sagt: maledicta mors, maledictus serpens, und zu dem allgemeinen Satz gelangt, nicht Christus sei verflucht, sondern die Sünde, der Tod, die Schlange. Also hat Christus über sie triumphiert am Kreuz, sodass jeder verflucht ist, der am Kreuze hängt, nämlich jeder durch Christus ans Kreuz gebrachte. Darnach ist Christus nicht mehr Gegenstand der maledictio, sondern der Sieger über den Tod und die Schlange. Der Stellvertretungsgedanke ist umgebogen in den Gedanken des Kampfes mit den Mächten der Finsternis und des Sieges über diese Mächte. Es ist dies eine Darstellung, die Augustin auch ohne Verbindung mit fremden Elementen im Anschluss an Col 2_{15} entwickelt. Neque principatus, i. e. contrarius, quia exuit se ipse hos principatus et potestates, triumphans eos in semetipso[1]). Diesen Gedanken hat Augustin zuweilen wohl nicht ohne direkten Hinblick auf das heidnische Mittlerwesen betrachtet, auf das er

[1]) III 2077 quar. prop. ex ep. ad Rom. exp.; VI 48 Qu 83; VI 76 ib. VI 78 ib.

sich ja später in der Civitas Dei ausführlich einlässt: Christus hat jeder Macht und Gewalt die Herrschaft genommen, damit niemand nötig habe, in cujusquam creaturae vel in sua conquiescere potestate[1]). Diese ganze Gedankenreihe, an sich selbständig und einheitlich, muss, verbunden mit der Stellvertretungsidee, diese auflösen. Es handelt sich nicht mehr um einen Rollentausch zwischen Christus und dem Menschen. Christus, eigentlich der benedictus, aber kraft dieses Rollentausches der maledictus, ist gar nicht mehr der maledictus; dieser ist vielmehr zum Sieger geworden und der eigentliche maledictus ist der Feind, über den Christus triumphiert. In der Stellvertretungsidee handelt es sich um die beiden Grössen Christus und die Menschheit, hier dagegen um Christus und die feindlichen Mächte. Die Beziehung zur Menschheit kann man höchstens so finden, dass man sie als unter der Botmässigkeit dieser Mächte stehend betrachtet. Aber auch dann ist es nicht mehr die Stellvertretungsidee, sondern eine Anschauung, die in die noch zu erörternde Loskaufungstheorie übergeht. Mit dieser hat Augustin auch die Stellvertretungsidee verbunden, wenn er einmal von einem Loskauf vom Fluch des Gesetzes redet, andererseits sagt, dass Christus für uns zum Fluch gemacht würde[2]). Indem er nun weiter die Befreiung vom Fluch des Gesetzes dahin auslegt, ut non jam timore justificaremur in operibus legis, sed fide apud Deum, quae non per timorem sed per dilectionem operatur[3]), wird völlig die Linie der Stellvertretung verlassen. Das maledictum hat eine Umwerthung erfahren, die freilich keinen Verlust bedeutet, wohl aber die Stellvertretung paralysiert. Es liegt der hier vorgetragenen zweiten Auffassung des maledictum nicht mehr eine objektive Theorie zu grunde, sondern eine Vorstellung, welche erwachsen ist aus dem psychologischen Thatbestande des unter dem Gesetzesjoch schmachtenden Herzens, dem eigene Werke den Frieden nicht geben können, den es nur in dem in der Liebe wirksamen Glauben findet. Wie aber aus der Stellvertretung dieser Gedanke abzuleiten sei, dies zu zeigen hat Augustin unterlassen. Er würde sich auch vergeblich abmühen müssen; denn eine legitime und einleuchtende Ableitung ist bei der Gegensätzlichkeit beider Gedanken nicht möglich. Dass bei dieser Auffassung des Glaubens der Tod Christi selbst in seiner Beziehung auf das Heilsleben eine sehr unsichere Stellung einnehmen muss, sei nur angedeutet. Wie kann durch den Tod Christi effektiv ein Zustand beseitigt werden? Hier müsste die Gnadenlehre, die gratia medi-

---

[1]) VI 76 Qu 83. [2]) III 2120 ad Gal. [3]) ib. cf. CESL 25 $_{180}$.

cinalis einsetzen. Somit ergiebt sich über die für diese Zeit bei Augustin nachweisbaren Stellvertretungsgedanken das Gesamturteil, dass, sofern der blosse Wortlaut in Betracht kommt, die Stellvertretungstheorie thatsächlich vorhanden ist, und dass sie in den Rahmen von Sünde und Versöhnung hineingestellt wird und hineingestellt werden soll. Aber Augustin hat zufolge seiner neuplatonischen Voraussetzungen weder die Sünde noch die Versöhnung tief genug gefasst. Auch ist es ihm nicht gelungen, die Opfertheorie, soweit dies überhaupt möglich ist, klar durchzuführen und auf eine persönliche Betrachtung sich einzulassen. Es ist schliesslich ein in abgestuftem Verfahren sich bewegendes Gleichsetzen von Begriffen, die den Gedanken der Stellvertretung aufrecht erhalten und zugleich die philosophischen Voraussetzungen Augustins wahren sollen. So kommt es nur zu einer logischen Spielerei, der der Ernst des religiösen Gedankens verloren geht. Endlich hat Augustin seine Opfertheorie nicht von fremdartigen Gedankenreihen frei gehalten.

Es bedeutet aber diese Theorie doch einen Fortschritt über das hinaus, was Augustin in der ersten Zeit über den Tod Christi zu sagen wusste. Augustin redet jetzt von einem Priester und von einer mittlerischen Thätigkeit Jesu. Die Auffassung von Christus als dem Mittler aber lässt die von Christus als dem blossen Lehrer hinter sich. Während diese zur Voraussetzung hat die unterchristliche, ja unreligiöse Vorstellung von der natürlichen Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen, wenn ihm gesagt werde, was er zu thun habe, ruht erstere auf der Voraussetzung, dass der Mensch nicht von sich aus den Weg und den Zugang zu Gott findet. Priester und Mittler ist Christus aber als Mensch in seiner Knechtsgestalt. Er trägt unsere Sünde als homo ex parte mortali[1]), als der natus ex virgine Maria mortalis, der ohne Sünde war[2]). Er ist victima und sacerdos zugleich und beides auf grund seiner menschlichen Beschaffenheit; das Gleiche gilt vom mediator. Denn Mediatorem Jesum Christum secundum hominem dici, ex illa ejusdem apostoli sententia fit planius, cum ait: Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus[3]). In der ersten Zeit war diese Anschauung von Christo als dem mediator überhaupt nicht vorhanden. Auch jetzt ist sie noch nicht in der bekannten

---

[1]) III 2120 exp. ad Gal. [2]) CESL 25 $_{180}$ c. Adim. [3]) III 2122 exp. ad Gal.; III 2125 ib.; VI 94 Qu 83.

Schärfe und Kürze, wie in den Konfessionen[1]) ausgesprochen. Aber es wird doch mit Nachdruck behauptet, das Christus Mittler als Mensch sei. Augustin vertritt hier nicht eine ihm eigentümliche Position. Es war vielmehr abendländische Eigenart anzunehmen, dass Christus sein Versöhnungswerk als Mensch geleistet habe[2]). Augustin ist aber zu der Annahme von der Mittlerschaft des Menschen Jesus namentlich durch die Schrift veranlasst worden; das zeigt die Art und Weise, wie er diesen Satz begründet. Auch sein Neuplatonismus wird an der Ausbildung dieses Satzes beteiligt gewesen sein. Augustin hat aber nicht überall diesen Begriff vom mediator streng durchgeführt. Es ist einseitig, wenn Schultz[3]) sagt, mit der ganz neuen Betonung der Besonderheit der menschlichen Seite in Christo stimme es auch, dass Augustin die Mittlerstellung Jesu ausschliesslich auf seine Menschheit gründe. Dies ist weder ausschliesslich augustinisch noch überhaupt richtig. Es ist noch eine zweite Bestimmung des Begriffes mediator vorhanden, die nicht sich auf die Menschheit beschränkt. Ein Mittler war nötig, nicht inter Deum et Deum. Denn Gott ist einer; der Mittler ist aber inter aliquos medius; nicht aber ein medius zwischen Gott und den Engeln. Denn diese haben entweder keine Versöhnung nötig oder können nicht versöhnt werden. Also ist Christus Mittler zwischen Gott und den Menschen, und musste, um Mittler, d. h. medius zu sein, Mensch werden. Denn wenn er in der naturalis aequalitas mit dem Vater bleiben wollte, ohne sich zu erniedrigen, wäre er nicht Mittler zwischen Gott und Menschen. Sic itaque unicus Filius Dei mediator Dei et hominum factus est, cum Verbum Dei Deus apud Deum, et majestatem suam usque ad humana deposuit, et humilitatem humanam usque ad divina subvexit, ut mediator esset inter Deum et homines homo per Deum ultra homines. Ipse est enim speciosus forma prae filiis hominum, et unctus oleo exaltationis prae participibus suis[4]). Dies ist eine andere Auffassung als die kurz vorher von Augustin entwickelte. Dort war Christus als Mensch Mittler. Hier gehört es zum Begriff des Mittlers, ein medius zu sein zwischen Gott und Mensch, ein Deus-homo[5]), und zwar wird der Mensch noch dazu mit allen seinen Vorzügen gegenüber allen anderen Menschen ins Auge gefasst. Diese Anschauung liegt in der Linie jener oben in der Lehre von der Person Christi aufgewiesenen, dem Alexandrinismus sich zuwendenden Auf-

---

[1]) X 43. [2]) Harnack, Bd II 179 ff.; Kühner, a. a. O. p. 29 Anm. 1; cf. auch Origenes. [3]) a. a. O. p. 172. [4]) III 2122 exp. ad Gal. [5]) ib.

fassung von der Person Christi, sodass es nicht ganz unwahrscheinlich ist, dass Augustin den Mittler, soweit die Menschheit in Betracht kommt, sich als unpersönlich vorgestellt hat. Denn er spricht davon, dass der mediator die persona Sapientiae getragen habe[1]). *Jedenfalls ist aber die Anschauung Augustins über den mediator nicht durchaus einheitlich.* Die Auffassung von Christus dem Mittler wird durch Umsetzung des Begriffes mediator in den des medius und durch die Verunselbständigung des homo gegenüber dem Deus wieder griechischer Denkweise genähert. Es ist aber nicht richtig, wenn Feuerlein[2]) behauptet, Augustin habe lediglich die Mittlerstellung Christi im Auge gehabt, nicht seine Mittlerthat. Feuerlein gründet sein Urteil scheinbar auf Augustins Schriften de trinitate und De Civitate Dei, auf die wir uns hier natürlich noch nicht einlassen können. Das eben angeführte Citat Augustins zeigt aber, dass in unserer Periode es Augustin auch um die Mittlerthat Jesu zu thun ist. Denn Augustin weist hin auf die durch die Mittlerschaft Jesu erwirkte sanatio und reconciliatio[3]). Dass die Mittlervorstellung nicht bloss in dieser Opfertheorie Augustin geläufig ist, muss unten gezeigt werden. Unmöglich ist es auch nicht, dass wir für die verschiedene Bestimmung des Mittlerbegriffs eine Erklärung finden können in der Gegenüberstellung der Mittlerthat und Mittlerstellung Jesu. Im ersteren Fall würde dann natürlich, da ja Augustin Neuplatoniker war, die Menschheit des Mittlers hervorgehoben werden, während im letzteren Fall die religiösen Motive zum Durchbruch kämen, die es verbieten, in die Menschheit allein die Mittlerschaft zu legen.

4. Die Loskaufungstheorie.

Die eben entwickelte Stellvertretungstheorie ist allerdings bei den Griechen vorhanden. Sie findet sich namentlich bei Origenes, dem auch der Tod Christi als der Sieg Christi über die Dämonen gilt. Aber so wenig sie überhaupt dem Grundgedanken griechischer Frömmigkeit entspricht, so wenig ist sie die vorwiegende Kategorie, unter der die Griechen den Tod Christi betrachten. Geläufiger ist ihnen jene Anschauung, welche den Tod Christi unter die Kategorie des Lösegeldes stellt, und die Komödie vom geprellten Teufel und dem ihm gespielten Betrug ausgebildet hat[4]). Die

[1]) III 2125 Exp. ad Gal. [2]) a. a. O. p. 309. [3]) III 2122 exp. ad Gal.
[4]) Orig. in Ex. hom. VI 9 in Mth. 20$_{28}$; ctr. Cels. I 31 VII 37 u. ö.; cf. Münscher, Lehrb. d. christl. Dogmengesch. p. 426; Gregor Nyss. or. cat. 15—27; Greg.

Abendländer haben diese Anschauung übernommen, und theilweise recht behaglich und drastisch entwickelt[1]). Sie tritt uns auch jetzt bei Augustin entgegen, aber doch in etwas veränderter Gestalt. Es ist in dieser Zeit seines Lebens die direkte Ueberlistung des Teufels, wie sie die Griechen und Lateiner vor Augustin kannten, nicht nachweisbar. Schon Ambrosius hatte jene sittlich anstössige Vorstellung zu modificieren gesucht, indem er auf das Recht rekurrierte. Der Teufel hielt mit Recht die sündige Menschheit gefangen und verlor dies Recht erst, als Christus ihm durch sein Blut den vollen Kaufpreis zahlte. Aber Ambrosius spricht trotzdem von der pia fraus[2]). Augustin findet diese Anschauung von der Erlösung aus der Macht des Teufels bei Paulus ausgesprochen, wie er denn überhaupt alle seine Gedanken in der Schrift wiederfand. Quod autem ait: Venumdatus sub peccato, intelligendum est quod unusquisque peccando animam suam diabolo vendit accepta tamquam pretio dulcedine temporalis voluptatis[3]). Weil Christus uns, die wir dem Teufel verfallen waren, loskauft, ist er redemtor[4]). Sein Verhalten dem Teufel gegenüber wird weder durch Trug noch durch Gewalt bestimmt. Nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae[5]). Auf diesem Wege hat der homine indutus den Teufel überwunden, den er als unicus Filius immer sub legibus suis habuit et habebit. Die Gewalt des Teufels war nur solange berechtigt, bis er den Gerechten tötete, an dem nichts Todeswürdiges war. Non solum quia sine crimine occisus est, sed etiam quia sine libidine natus, also ohne Erb- und Thatsünde. Justissime itaque dimittere cogitur credentes in eum quem injustissime occidit, ut et quod temporaliter moriuntur, debitum exsolvant, et quod semper vivunt, in illo vivant, qui pro eis quod non debebat exsolvit . . . Ita factum est, ut neque diabolo per vim eriperetur homo, quem nec ipse vi, sed persuasione ceperat: et qui juste plus humiliatus est, ut serviret cui ad malum consenserat, juste per eum cui ad bonum consentit liberaretur; quia minus iste in consentiendo, quam ille in male suadendo peccaverat[6]). Es ist ersichtlich, dass Augustin hier lediglich die rechtliche Seite ins Auge fasst. Indem der Teufel sich am sündlosen Menschen Jesus vergreift, verliert er justissime den Anspruch auf die Sünder, die er bis dahin

Naz. or. 39_{13}; cf. Ullmann Gregor v. Naz. p. 318; doch nimmt Greg. v. Naz. Anstoss an der Betrugskomödie or. 45_{22}.

[1]) Gregor I. . [2]) Förster a. a. O. p. 137—139. [3]) III 2071 Expos. ad Rom. [4]) ib. [5]) I 1286 de lib. arb. [6]) ib.

justissime in seiner Gewalt hatte. Sodann ist auch hier das handelnde Subjekt nicht der Logos, der durch seine Verhüllung in Fleischesgestalt den Teufel prellt, sondern der sündlose Mensch Jesus. Allerdings ist das Subjekt des Satzes der homine indutus; dies wäre natürlich die einem Griechen passende Redeform, und man könnte aus dieser Wendung dann den Schluss ziehen, dass Augustin als das Subjekt dieser Erlösungsanschauung den ins Fleisch gehüllten Logos erblickt hätte; bei Athanasius werden ja auch die Aussagen über das Fleisch auf den Logos als das Subjekt des Satzes und Gedankens bezogen. Aber diese Anschauung wird durch das Folgende widerlegt, wo Augustin ausschliesslich auf den Menschen Jesus Rücksicht nimmt, den sündlos Geborenen und den sündlos Wandelnden.

So wäre die Vorstellung, von diesem einen Punkte abgesehen, klar. Es wäre eine rein objektive Redemtionstheorie. Man kann natürlich noch kein abschliessendes Urteil über Augustins Stellung zu dieser Theorie fällen; aber soviel lässt sich doch für unsere Periode behaupten, dass in ihr dieser Gedanke von dem dem Teufel gezahlten Lösegeld selten ist, und dass Loofs Urteil[1]), Augustin fasse das Werk Christi mehr als Erlösung aus der Macht des Teufels (redemtio) denn als reconciliatio, für diese Epoche nicht zutrifft. Dann ist auch Dorners Behauptung, dass Augustin im wesentlichen das Versöhnungswerk Christi in einen Rechtshandel mit dem Teufel verwandle[2]), hinfällig; Kühners Bemerkung, dass diese Vorstellung nur gelegentlich von Augustin verwertet werde und nur anhangsweise in Augustins Gedankenwelt aufgenommen sei, ist jedenfalls für unsere Zeit zutreffend. Wenn nun aber Kühner fortfährt[3]), sie lasse sich nicht vereinigen mit seinen Erlösungsvoraussetzungen, insbesondere seiner Anschauung von der Absolutheit der göttlichen Gnade, so kann diese Kritik nicht Anspruch auf allgemeine Zustimmung erheben. Denn Kühner hat hier ganz unmethodisch Erörterungen in den Büchern de libero arbitrio unter die Beleuchtung der Gnadenlehre gestellt. Aber als Presbyter hat Augustin überhaupt noch nicht die Vorstellung von der Absolutheit der göttlichen Gnade gehabt, am wenigsten, als er die Bücher über den freien Willen schrieb. Erst in der Exp. quar. prop. ex ep. ad Rom. findet sie sich angedeutet, neben der ursprünglichen Anschauung[4]), und unzweifelhaft vorgetragen ist der Gedanke von der prädesti-

[1]) Loofs, Leitf. p. 220. [2]) Dorner, Augustinus p. 172. [3]) a. a. O. p. 40. [4]) Reuter a. a. O, p. 7.

natianischen Gnade erst in den Quaestiones ad Simplicianum[1]). Das oben angeführte Bild zeigt offenkundig, wie unrichtig Kühners Kritik wird, wenn man sie ohne weiteres für den ganzen Augustin übernimmt. Es ist augenscheinlich Augustins Bestreben, den freien Willen des Sünders festzuhalten. Weder Christus noch der Teufel haben ihre Herrschaft durch Gewalt gewonnen, sondern durch persuasio, indem ihnen der Mensch zustimmte (consentit). Der Mensch pflichtete dem Teufel ad malum bei und geriet darum juste in seine Gewalt; andererseits stimmt er Christo ad bonum zu und wird darum juste aus der Gewalt des Teufels befreit. Dies Moment hat Kühner ganz übersehen. Es ist demnach für die vorliegende Epoche diese von Augustin entwickelte Redemtionstheorie wohl vereinbar mit seinen damals geltenden Voraussetzungen. Ja, es tritt uns gerade in der hier vorgetragenen Erlösungsanschauung zufolge der Hervorkehrung der persuasio das bereits öfters hervorgetretene rationalistisch-moralistische Element seiner Theologie entgegen. Indem aber Augustin dies Moment einschiebt, wird die an sich klare Vorstellung von dem Rechtshandel mit dem Teufel getrübt. Denn nun ist es nicht mehr ein objektiver Rechtshandel mit dem Teufel. Nun ist der Standpunkt verlassen, auf dem Augustin Christus und den Teufel einander gegenüberstellt und von Christus aussagt: Nihil ei extorquens violento dominatu sed superans eum lege justitiae. Christus und der Teufel stehen einander nicht mehr gegenüber, sondern sind zu einander in Parallele gestellt. Die Gewalt, die ursprünglich ihr eventuelles Objekt im Teufel hatte, wird jetzt auf die Menschen bezogen. Wie der Teufel keine Gewalt gegen die Menschen in Anwendung brachte, so verfährt Christus in gleicher Weise. Beide bedienen sich der persuasio, der eine ad bonum, der andere ad malum, der Mensch kann wählen; die Anschauung von der Ueberwindung des Teufels durch das „Gesetz der Gerechtigkeit" ist hier nicht mehr am Platze. Es handelt sich einmal um Christus auf der einen Seite, und den Teufel auf der anderen Seite, sodann um Christus und den Teufel auf der einen Seite, und die Menschen auf der anderen Seite. Wie die Stellvertretungsidee hat also Augustin auch die hier vorliegende Erlösungsanschauung nicht einheitlich durchgeführt. Während aber in der ersteren Ansätze zu einem tieferen Verständnis vorhanden waren,

[1]) a. a. O. p. 10.

gelangt Augustin hier auf den Boden einer rationalistischen Erlösungsauffassung. Das vivere in Christo, der für uns quod non debebat, erlitt, sodass wir befreit wurden, wird umgesetzt in eine Befreiung auf grund des freiwilligen consensus ad bonum. Kühner hat schliesslich noch die Vermutung ausgesprochen, dass diese Loskaufungstheorie nicht ohne Zusammenhang mit Augustins Versöhnungslehre gedacht sei. Es scheine, als beabsichtige er die Loskaufung und die Aufhebung jeglichen Rechtsanspruchs des Teufels als Vorbedingung der Versöhnung der Menschen mit Gott und ihrer Zurückberufung zu Gott hinzustellen. Diese Vermutung hat aber wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Wäre sie richtig, dürfte Kühner selbst doch nicht sagen, diese Lösegeldsvorstellung sei nur anhangsweise in Augustins Gedankenwelt aufgenommen. Als Voraussetzung und Vorbedingung der Versöhnung der Menschen mit Gott müsste sie denselben Platz in Augustins Gedankenwelt einnehmen, wie die Stellvertretungstheorie. Kühner systematisiert hier vielmehr in falscher Weise; er beachtet nicht die Wandlung, die Augustin der Loskaufungstheorie gegeben hat. Gerade diese Umbiegung in rationalistische Gedankenkreise macht es wahrscheinlich, dass jener von Kühner postulierte Zusammenhang nicht vorhanden ist, dass wir eine selbständige Erlösungsauffassung vor uns haben, die aber ebensowenig wie die Stellvertretungstheorie korrekt durchgeführt ist.

Augustin hat auch die Lösegeldsvorstellung reproduciert, ohne sie mit der Teufelsidee zu verbinden. Dies geschieht aber in direkter Anlehnung an die Schrift. So spricht Augustin einmal von einem Loskauf vom Fluche des Gesetzes[1]), und an einer anderen Stelle führt er aus: Paulus sage crucifixus, um auf die Galater einen um so grösseren Eindruck zu machen; sie möchten erwägen, quo pretio emerit possessionem, quam in eis amittebat[2]). Hier handelt es sich also nicht um einen Loskauf von jemand, sondern um die Erwerbung zum Eigentum; das ist ein wertvollerer Gedanke als jene von den Griechen stammende Teufelsspekulation.

5. Versuch einer psychologisch motivierten, religiös-ethisch bestimmten, von objektiver Transzendenz absehenden Erlösungsanschauung.

Die Erlösungsanschauungen Augustins sind mannigfaltiger geworden in seiner Presbyterzeit. Sind sie auch vertieft? Bejaht muss diese Frage wenigstens werden, sofern die Abzielung

[1]) III 2120 ep. ad Gal. exp. [2]) III 2116; ib. 2135.

ins Auge gefasst wird. Aber ist es von Bedeutung geworden, dass Augustin im Menschen Jesus den Mittler erblickt und neben die Logoserlösung jene durch den Menschen gestellt hat? Dass er neue, z. T. an die Schrift anschliessende Betrachtungen gegeben hat? Es wurden paulinische Gedanken reproduziert; aber die nähere Ausführung, die Augustin ihnen zu Teil werden liess, zeigte doch den Einfluss seiner früheren Vorstellungswelt. Die paulinische, mystische Gemeinschaft mit dem Tode Jesu war nicht vorhanden; der Kreuzestod Christi stellte nur das Kreuzigen der Lüste und Begierden dar; in der Stellvertretungs- und Lösegeldstheorie war eine verinnerlichte Betrachtungsweise auch kaum zu spüren. Aber doch hat Augustin die Erlösungsbedeutung Christi tiefer aufzufassen vermocht, wenigstens die Voraussetzungen geboten, von denen aus ein tieferes und wahreres Verständnis der Heilsbedeutung Christi angebahnt werden kann. Wenn wir uns erinnern, dass bereits in der ersten Periode Gedanken nachweisbar waren, die über den Neuplatonismus hinausführten, wenn wir weiter uns erinnern, dass Augustin der Menschwerdung Christi in dieser Periode bereits eine Bedeutung zuerkannte, die sein bisheriges Verständnis des Christentums weit hinter sich liess, so wird es wahrscheinlich, dass Augustin bei jenen oben entwickelten Gedanken nicht hat stehen bleiben können. Diese Vermutung bestätigt der Sachverhalt; die Erlösung durch den homo ist nicht bloss eine Formel gewesen, die ihm der Neuplatonismus abgerungen hat, oder die ihn die abendländische Tradition oder ein unselbständiger Schriftgebrauch aufzunehmen nötigte; es hat Augustin vielmehr dem menschlichen Leben Jesu eine Bedeutung für Glauben und Leben abgewonnen, die jene rationalistisch-moralistiche Gedankenreihe, wenn auch nicht ganz überwindet, so doch inhaltlich in den Schatten stellt. Die Augustin verliehene und letztlich seine Grösse bedingende Beobachtungsgabe, die Fähigkeit, sich in die eigenen Herzenszustände zu versenken und sie zu beschreiben, und der Versuch, in der Christologie diesen psychologischen, nicht physischen und metaphysischen Erwägungen und den in den neuen Gedanken über die Menschwerdung gegebenen Gesichtspunkten gerecht zu werden, tritt hier offen zu Tage und verleiht den hier zu entwickelnden Gedanken ihre eigentümliche Färbung.

Im Tode Christi tritt uns, wie schon in der Menschwerdung, die Grösse seiner Liebe entgegen, die zur Gegenliebe auffordert. Suscipiendo autem ignominiosissimum apud homines mortis genus dominus noster Jesus Christus, h. e. mortem crucis commendavit

nobis dilectionem suam, ut merito apostolus diceret accendens nos ad ejus caritatem[1]). Christus trug unsere Sünde und sah nicht auf sich, sondern auf uns. Dies nötigt uns, ihm nachzuahmen und auch gegenseitig unsere Lasten zu tragen[2]). Nichts befähigt uns leichter dazu, diesen officiosus labor auszuüben, als der Gedanke daran, wie Grosses Christus für uns erduldet hat[3]). Der Tod Christi, ein Erweis seiner Liebe, ist zugleich ein Erweis der Liebe Gottes[4]). Ecce ergo in Christo majorem invenimus caritatem, quia animam suam non pro amicis, sed pro suis tradidit inimicis. Quantus ergo Dei amor erga homines et qualis affectio, sic amare etiam peccatores, ut amore eorum moreretur. Commendat enim suam caritatem in nobis[5]). Zwar klingt die Stellvertretungsidee an; aber doch nur im Wortlaut. Inhaltlich ist sie verinnerlicht, indem die Darstellung der Liebe Gottes und Christi das Leitmotiv wird; sie wird, wie es später durch Abälard, den Lombarden und in charakteristischer Weise durch den Pietismus geschehen ist, ihrer objektiven Transzendenz entkleidet und ins Subjektive und zugleich Ethische umgewandelt. Augustin hat aus dem Tode Jesu die Notwendigkeit der tragenden Liebesgesinnung gegen den Nächsten abgeleitet und dem Tode eine ethische Abzweckung gegeben, und zwar so, dass die Motivation psychologisch verständlich ist. Er schreibt aber auch dem Tode Christi Einfluss auf die Gemütsstimmung des eigenen Herzens zu, indem er durch denselben jede Todesfurcht, auch die Furcht vor dem schimpflichsten Tode gebannt werden lässt[6]).

In dieser Abzweckung begegnet uns gewiss das bereits bekannte Wesen augustinischer Empfindungsweise. In seiner Schrift de libero arbitrio hat er uns ja in lebhaften Farben geschildert, wie jedes lebende Wesen mit dem Trieb zum Leben behaftet sei und selbst ein jammervolles Leben dem Tode vorzieht; jedes Sein war mehr wert als das Nichtsein. Sein Begriff des Seins war der des lebensvollen Seins, und sein ganzes Wesen sträubt sich gegen den Begriff des Nichtseins. Selbst die anorganische Natur sucht sich ihr Sein zu erhalten durch Gehorsam gegen die mechanischen und physikalischen Gesetze. Weder Spinoza noch Schopenhauer ist Augustin innerlich verwandt. Wenn er auch im eigenen Herzen die Uebel und Schmerzen dieser Welt, die „Qualen des Daseins“ lebendig

---

1) 25 ₁₈₁ c. Adim. CESL. 2) VI 81 Qu 83. 3) ib.; II 119 ep. 29.
4) III 2131 exp. ep. ad Gal. 5) V 1075 s. 215; III 2131 exp. ep. ad Gal.
6) III 2119 ep. ad Gal. exp.; III 2120 ib. III 2072 exp. ad Rom.; V 1075 s. 215; VI 187 de fid. et symb. CESL 25 ₁₈₀ c. Adim. u. ö.

mit empfindet, so wahrt er sich doch seinen, allerdings letztlich wieder metaphysisch begründeten oder doch erweiterten Optimismus und schüttelt alles ab, was ihn gefährden könnte. Für solche lebensfreudige, den „wahren Trieb zum Leben“ verteidigende Natur, musste natürlich der Tod ein schlimmes Uebel sein. Augustin musste besonders stark das ästhetische Grauen vor diesem Abschluss des organischen Lebens empfinden. Es ist darum verständlich, wenn er, an sich raffend, was dies Grauen beseitigen kann, den Tod Christi oft unter dem Gesichtspunkt betrachtet, dass er die Todesfurcht aufhebe. Sie ist ein psychisches Phänomen, und ein jeder wird, je nach seiner eigenen Organisation, diese Zweckbeziehung des Todes Christi höher oder geringer werten. Wem der Gedanke an den Tod an sich nichts Störendes hat, wem nicht einmal jenes ästhetische Grauen vor dem Tode eignet, der wird mit dieser Betrachtung der Wertung des Todes Christi wenig anzufangen wissen. Dass aber eine Betrachtung, die bei dieser auf Entfernung natürlicher Empfindungen gerichteten Zweckbeziehung des Todes Christi stehen bleibt, nicht ausreichend ist, muss jeder einräumen, der den Menschen nicht bloss als natürlich empfindendes Wesen, sondern als ethische Persönlichkeit ansieht, die verantwortlich ist für das, was sie thut bei Leibesleben. Von hier aus gewinnt die Todesfurcht eine andere Bedeutung. Sie ruht nicht mehr auf einem natürlichen Grauen, welches je nach der menschlichen Organisation mehr oder weniger stark oder überhaupt nicht entwickelt ist, sondern sie führt sich zurück auf die sittliche Verantwortung des Menschen. Diese Verbindung hat Augustin aber noch nicht gefunden, wenn er lediglich davon redet, dass der Tod Christi uns auch die Furcht vor der schimpflichsten Todesart nehme. Vielleicht findet man von hier aus einen Uebergang zur griechischen Heilsauffassung. Qui etiam mortem sustinuit, ut ex ea liberaret eos, qui mortaliter tenebantur [1]).

Augustin bleibt natürlich auch nicht bei dieser Betrachtung stehen. Wir fanden ja bereits früher, wie er allem eine Beziehung auf die Sünde zu geben suchte. So hatte er denn auch dem Tode Christi eine ethische Abzweckung gegeben, sofern er als Erweis der göttlichen Liebe zu den Sündern zur Gegenliebe und zum gegenseitigen Tragen der Beschwerden des Nächsten aufforderte. Dies tritt noch offenkundiger zu Tage. Denn id egit mors, ne... ex eo (sc. Christo.) appeterentur temporalia bona, nec meturentur temporalia mala, in quibus

---

[1]) III 2126 exp. ep. ad Gal.

carnalis erat illa prudentia, in qua impleri legis praecepta non poterant[1]). In den Gedanken über die humilitas Christi erreicht Augustin die Höhe der Betrachtung. Dieser Ton war ja bereits angeschlagen in der ersten Periode; aber doch nur leise, kaum vernehmbar. Das ist jetzt anders. Zur Liebe und Barmherzigkeit soll die Liebesthat des Todes Christi antreiben, zur Demut die Niedrigkeit Christi. Man muss Gott suchen per humilitatis januam, quam in seipso Dominus Jesus Christus ostendit, und denen, die immisericorditer superbeque gelebt haben, wird gesagt werden: Gehet hin ins ewige Feuer, welches bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln[2]). Die stolze Seele findet foris den Christus humilis[3]), der humilitatem incarnationis suscepit[4]) und imbecillitatem carnis pro nobis suscepit, et homo hominibus tam humiliter apparere dignatus est. De hac infirmitate propheta dicit: homo in plaga positus, et sciens ferre imbecillitatem. De humilitate vero apostolus loquitur dicens: humiliavit se, factus subditus usque ad mortem[5]). Wir können nur humilitate redire, die wir superbia gefallen waren[6]). Humiles sind aber diejenigen, welche pauperes spiritu sind und keinen spiritus inflans besitzen[7]). Humilitas und Erlangung der Gnade Christi stehen in einem inneren Verhältnis zu einander, und Christus ist das Beispiel der humilitas. Ipsa humilitas est accomodata percipiendae gratiae Christi, qui singulare humilitatis exemplum est[8]). So ist Christus selbst ein Beispiel der humilitas; sein Tod nicht bloss, sondern auch sein Tod unter Pilatus stellt seine humilitas dar, quod sub homine judice sit tanta perpessus, qui judex vivorum et mortuorum est cum tanta potestate venturus[9]). Sein Sitzen am Jakobsbrunnen kann die modestia seiner humilitas bekunden[10]). Kurz, wie der Teufel sich darbot zur Nachahmung der superbia, so bietet Christus sich dar ad imitationem humilitatis[11]). Darum sagt der Herr auch nicht: lernet von mir, denn ich rufe Tote, die vier Tage im Grabe gelegen haben, wieder ins Leben zurück und treibe Dämonen aus, sondern: lernet von mir, denn ich bin mitis und humilis corde[12]). Als solcher hat er auch Siege über die Dämonen und Mächte errungen, humilitate et patientia et infirmitate[13]). Darin ist zugleich ein Ansatz zu einer vertieften psychologischen Betrachtung Christi selbst gegeben. Augustin gewinnt von hier aus

[1]) III 2072 Quar. prop. ex ep. ad Rom. exp. [2]) I 1285 de lib. arb. [3]) I 1286 ib. [4]) VI 79 Qu 83. [5]) VI 55 Qu 83; VI 187 de fid. et symb. [6]) VI 185 ib. cf. III 2132 exp. ep. ad Gal. [7]) III 1232 de serm. Dom. [8]) III 2124 exp. ep. ad Gal.; II 93 ep. 22. [9]) V 1070 s. 214. [10]) VI 55 Qu 83. [11]) I 1308 de lib. arb. [12]) III 2114 exp. ep. ad Gal. [13]) VI 78 Qu 83.

die Möglichkeit eines an die obedientia activa sich anschliessenden Gedankens. Christus ist finis legis[1]). Das versteht er aber nicht im Sinne Pauli, sondern im Sinne von Math. 5 17. Es wird in homine Dominico die justitia legis erfüllt, cum secundum carnem non ambulatur, sed secundum spiritum. Unde verissime dictum est: Non veni legem solvere sed implere[2]). Aber es ist doch nur ein Ansatz, der nicht durchgeführt wird. Wenn auch die Prämissen gegeben sind, so ist Augustin doch nicht weiter gekommen. Die ethische Würdigung Christi ist nicht gefunden. Es bleibt die humilitas die maxima disciplina christiana[3]), und wer diese annimmt, wird Ruhe finden für seine Seele[4]). So sagt denn auch Augustin, nachdem er auf die exinanitio und die daraus resultierende Mittlerschaft Jesu hingewiesen hat: Sanati sunt ergo ab impietate superbiae, ut reconciliarentur Deo, quicumque homines humilitatem Christi, et per revelationem antequam fieret, et per evangelium posteaquam facta est, credendo dilexerunt, diligendo imitati sunt[5]).

Betrachtet man zunächst rein für sich die diesen Sätzen zugrunde liegende Frömmigkeit, ohne noch auf die lehrhafte Ausprägung derselben und auf ihren Zusammenhang mit anderen Gedanken Augustins Acht zu geben, so stellt sich uns eine Frömmigkeit dar, der zunächst das Kennzeichen einer jeden wahren und christlichen Frömmigkeit eignet: ein demütiges Herz vor Gott. Es ist mehr als das blosse Abhängigkeitsgefühl, mehr auch als die allgemeine Frömmigkeit des Vorsehungsglaubens; es ist die Frömmigkeit der Versöhnungsreligion. Sie ist orientiert am Gegensatz der superbia, also spezifisch ethisch bestimmt; aber nicht so, dass sie lediglich ethisch, die humilitas also nichts mehr als eine besondere Form der Lebenshaltung wäre; die ethische Würdigung scheint wenigstens in die religiöse überzugehen. Nur wenn das hochmütige Herz gebrochen wird, ist die Versöhnung mit Gott möglich. Sie ist sodann in Verbindung gesetzt mit der Person des Stifters des Christenthums. An Christi Leben und Tod lernt man verstehen, was es heisst, humilis zu sein. Seine Aufgabe gipfelte darin, die Menschen zur humilitas zu führen und die superbia, das Werk des Teufels, zu zerstören. Es muss dann natürlich auch mit ethisch-psychologischen Motiven gerechnet werden. Augustin hat die Züge

[1]) III 2067. [2]) III 2072. [3]) III 2114 exp. ep. ad Gal. III 2089 exp. inchoat. ad Rom. [4]) II 107 ep. 26. [5]) III 2122 exp. ep. ad Gal. III 2089 Exp. inchoat. ad Rom.

am irdischen Christus herausgestellt, welche auf das Menschenherz Eindruck machen. Die Gedankenreihe, auf der hier die Erlösungsbedeutung Christi ruht, bewegt sich nicht in transzendenter Höhe, nicht in foro coeli, nicht in physischen und metaphysischen Kategorieen' sondern sie schildert den Zustand des menschlichen Herzens, den Eindruck der Person Christi und trägt, indem sie mit psychologischen Motiven rechnet, in sich die Voraussetzungen zu einer Begründung auch des sittlichen Lebens, die nicht einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος bedarf, sondern aus der Heilserfahrung erwächst. Ueber diese Gedanken urteilt Kühner[1]): „Hätte er diese noch ausführlicher und ausschliesslicher entwickelt, so hätte er damit sein eigenes System, wenn man von einem solchen reden kann, sicherlich noch vervollständigt, . . . und er hätte gewiss die übrigen Erlösungsanschauungen, wenn auch nicht bei Seite gesetzt . . . so doch anders gewendet, bestimmter entwickelt und schärfer formuliert. Wenn er jedoch diese erste genannte Auffassung, welche ganz besondere Beachtung . . . auch in unserer Zeit und zwar auch vom modern dogmatischen und christlichen Standpunkt aus verdient, nicht so entschieden, wie man wünschen möchte, behandelt hat, so wollen wir ihn darum nicht ungerecht beurteilen und die geschichtliche Bedeutung seiner gesamten Erlösungslehre nicht verkennen." Harnack findet ebenfalls in dieser Erlösungsauffassung den Nerv der Christologie Augustins, zugleich aber in ihr ein neues Moment[2]). Diese letzte Frage nach der Originalität dieser Anschauung wollen wir hier noch nicht untersuchen; wir behalten sie der Gesamtdarstellung der augustinischen Christologie vor. Dagegen ist die Frage bereits jetzt ins Auge zu fassen, ob man wirklich in dieser letzten Anschauung Augustins den Nerv seiner Christologie erblicken darf, und ob er ihr in der lehrhaften Formulierung einen solchen Ausdruck gegeben hat, dass die Glaubensinteressen nicht verkürzt worden sind.

Einen Beitrag zur Lösung dieser Frage giebt Augustins Anschauung von der Heilsbedeutung der Auferstehung. Wir fanden, dass Augustin in der ersten Zeit eine wenig tiefe Auffassung von der Bedeutung der Auferstehung hatte; die Auferstehung sollte zeigen, dass nichts vom Menschen zugrunde gehe. Dieser Gedanke ist, da Augustin an der resurrectio carnis festhält, geblieben. Aber er hat doch die Auferstehung Christi nicht unter diesem einen Gesichtspunkt gewürdigt; man merkt den Einfluss der Lek-

[1]) a. a. O. p. 67. [2]) Harnack, a. a. O. p. 115. 120.

türe paulinischer Schriften. Die Auferstehung Christi wird zunächst zu seiner eigenen Person in Beziehung gebracht. In resurrectione virtus morientis apparet[1]), sie wird also als ein Beweis der Gottheit angesehen, die, wie die Begründung wieder zeigt, innerhalb der Kategorie der Substanz bleibt. Sodann ist die Auferstehung geeignet, die Hoffnung des Christen zu befestigen. Christus ist vorangegangen zum exemplum[2]). Darum: credamus ergo, ... et quod in Christo factum credimus, hoc futurum speremus in nobis[3]). Aber hat die Auferstehung Christi unmittelbare Heilsbedeutung? Weiss Augustin von einem Verkehr des einzelnen mit dem auferstandenen und zum Vater gegangenen Christus? Die letzten Worte Augustins lassen nicht die Vermutung als wahrscheinlich gelten, dass Augustin den erhöhten Herrn in das Centrum seiner Christologie gestellt hätte, oder dass er von dem auferstandenen und lebendigen Herrn aus sein inneres Leben und seine christliche Lebensanschauung bestimmen liesse. Die Auferstehung Christi ist zunächst lediglich eine Thatsache, die geschehen ist und angenommen werden muss, wie jede geschichtliche Thatsache. Sola haec fides est, quae Christianos ab omnibus hominibus discernit et separat. Nam quia mortuus est et sepultus, et Pagani modo credunt, et Judaei tunc viderunt. Quia vero tertia die resurrexit a mortuis, nec Paganus nec Judaeus admittit[4]). Wie äusserlich diese Unterscheidungsmerkmale gefasst sind, braucht nicht weiter erörtert zu werden; eine Glaubenshaltung im evangelischen und direkt religiösen Sinn ist ausgeschlossen. Die Bedeutung des Todes Christi wird entwertet und die Bedeutung der Auferstehung veräusserlicht. Es handelt sich lediglich um eine fides historica. Die oben entwickelten Gedanken über den Tod Jesu sind völlig fallen gelassen, und die Auferstehung ganz vom Glaubensleben des einzelnen losgelöst. Eine Verbindung hat Augustin auch nicht gefunden, wenn er die Auferstehung zum Christenleben in Beziehung setzt. Deinde sanctificatio vitam novam fecit quae in Domini nostri resurrectione signata est[5]). Die instauratio novi hominis ist significata in resurrectione[6]). Der Auferstehung kommt hier lediglich darstellende, signifikative Bedeutung zu. Jene mystische Lebensgemeinschaft Pauli nicht bloss mit dem Tode, sondern auch mit der Auferstehung Christi hat Augustin nicht gefunden. Die Auferstehung ist ein Be-

---

[1]) III 2091 ep. ad Rom. inchoa. exp. [2]) ib. [3]) V 1075 s. 215 III 2091 ep. ad Rom. inchoa. exp. [4]) V 1075 s. 215. [5]) III 2091 ep. ad Rom. inchoa. exp. [6]) III 2069 Quar. prop. ex ep. ad Rom. exp.

weis für die virtus morientis, dient zur Befestigung der Auferstehungshoffnung, der Augustin ja von anderer Seite her gewiss ist; sie ist das Unterscheidungsmerkmal von Christen und Nichtchristen und stellt das neue Leben in der Heiligung dar. Die Bedeutung der Auferstehung für Augustin ist, verglichen mit der ersten Zeit, eine mannigfaltigere geworden; aber es sind die damaligen Grundzüge geblieben, und es ist ihre Bedeutung für das persönliche Glaubensleben des einzelnen nicht erkannt. Von einer fides salvifica kann man nicht reden.

Wenn demnach die Auferstehung Christi in dieser unpersönlichen, rationalistischen Weise gewertet wird, so ist es nicht wahrscheinlich, dass die oben entwickelte Anschauung von der Bedeutung des Lebens und Sterbens Christi glatt und einwandsfrei verlaufen sei. Kühner hat dies auch scheinbar gefühlt, wenn er meint[1]), Augustin hätte diese Gedanken noch ausführlicher und ausschliesslicher entwickeln können; er sagt aber nicht, wie dies hätte geschehen sollen, und wie es hätte geschehen können, ohne dass Augustin völlig mit seinem Neuplatonismus zu brechen genötigt wäre. Es ist nicht nur dies ein Mangel an den Ausführungen Kühners, dass er es unterlassen hat, irgendwie die Frage nach einer mutmasslichen Entwicklung Augustins auch nur anzuschneiden, dass er, ohne die augustinischen Studien Reuters zu beachten, die in den Schriften de vera religione und de libero arbitrio niedergelegten Gedanken Augustins kurzweg unter die Beleuchtung der Gnadenlehre stellt; auch den Neuplatonismus Augustins hat er völlig ausser Betracht gelassen, worauf wir noch bei der Gesamtdarstellung der Christologie Augustins zurückkommen müssen. Wenn man aber gesehen hat, wie tief Augustin in der vergangenen Periode im Neuplatonismus wurzelte, wenn man selbst aus unserer Periode unschwer nachweisen kann, wie neuplatonische Gedanken ihn leiten, wie die neuplatonische Bestimmung des Filius Dei noch in keiner Weise als überwunden betrachtet werden kann, vielmehr neue Farben noch hinzukommen, wenn man endlich hat erfahren müssen, dass noch eine rein neuplatonische Anschauung von der Erlösung neben tieferen christlichen Gedanken herläuft, so ist die Frage ganz unabwendbar, wie sich die in diesem Abschnitt entwickelten Gedanken Augustins zu seinen neuplatonischen Voraussetzungen verhalten und in welcher Weise Augustin einen Ausgleich versucht hat. Wir fügen gleich vorwegnehmend hinzu: ohne den neuplatonischen Un-

1) a. a. O.

tergrund sind die von Augustin hier entwickelten Gedanken, so wie sie entwickelt sind, nicht verständlich. Es sind ja bereits in den Ausführungen selbst Wendungen vorhanden, die an jene aus der ersten Zeit stammende moralistische Gedankenreihe erinnern. Die humilitas ist die maxima disciplina des Christentums, Christus ein singulare exemplum humilitatis. Es könnte unangebracht erscheinen, jene Gedankenreihe Augustins, die eine so fortgeschrittene psychologische Erkenntnis des Christlichen verrät, auf jene religiös arme und dürftige Anschauung zu reduzieren. Sie soll auch nicht mit ihr identifiziert werden; aber es muss doch darauf hingewiesen werden, dass sie sich in derselben Richtung bewegt und dass sie, sofern ihre Stellung innerhalb der Christologie in Betracht kommt, in den Rahmen des Moralismus eingerückt ist. Letztlich ist es doch kein religiöses Verhältnis, das Augustin zu dem Christus humilis einnimmt. Augustin kennt ja keinen unmittelbaren, persönlichen Verkehr mit diesem Christus. Er kennt nicht Christus den erhöhten Herrn als den, welcher wirksam ist in der Predigt vom geschichtlichen. Er kennt nur die forma Dei und forma servi, die beide auseinanderfallen und jede ihre besondere Aufgabe haben. Die forma Dei eine Person der Trinität, selbst Deus; die forma servi des Christus humilis, ein Mensch, der gezeigt hat, auf welchem Wege die Rückkehr zu Gott stattfindet, der aber selbst nicht Gegenstand des Glaubens ist. Hier macht sich der verderbliche Einfluss des Neuplatonismus und der mit ihm verbundenen Naturenlehre geltend. Beides wirkt zusammen, dass Augustin die Gedanken über den Christus humilis nicht in einer den Glaubensforderungen entsprechenden Weise hat verarbeiten können; es ist nicht bloss die persönliche Einheit des Erlösers, die durch diese scharfe Scheidung, wie früher gezeigt wurde, gefährdet worden ist. Der Christus homo ist nicht Gegenstand des Glaubens; der gegenwärtige Christus nicht der Christus der Geschichte, der vielmehr als Lehrer und Beispiel in der geschichtlichen Vergangenheit bleibt. Der gegenwärtige, für den Glauben lebendige Christus ist der Logoschristus, der Präexistente. Trotz allen Anschlusses an Paulus fehlen die religiösen Motive, die Paulus leiten. Es bleibt bei einer ethischen Betrachtung, welche den Christus humilis nicht über das Niveau profangeschichtlicher Erscheinungen emporhebt. Nicht im Menschen Jesus findet Augustin Gott, sondern neben dem Menschen; und die Gottheit gewinnt ihren Inhalt nicht aus dem Lebenswerk des geschichtlichen Christus, sondern unabhängig davon aus den neuplatonischen Vorstellungen über

den Filius Dei. Dann kann das Lebenswerk Christi nur vorbereitende Bedeutung haben; es kann nur als die Voraussetzung und das Mittel, zum Logos zu gelangen, in Betracht kommen und jenen Platz einnehmen, der in der neuplatonischen Erlösungsanschauung dem ordo und der äusseren admonitio zufiel.

Wir haben diese Ausstellungen gewonnen auf grund der von Augustin der Auferstehung zugeschriebenen Bedeutung und der in der Gedankenreihe von der humilitas Christi nachweisbaren moralistischen Tendenz. Aber haben wir trotz allem ein Recht zu dieser Beurteilung? Hat Augustin selbst wirklich so gefühlt und empfunden, wie er es auf Grund des eben Gesagten müsste? Ist es nicht lediglich eine mangelhafte Darstellung, welche die tiefen religiösen Empfindungen nur nicht recht hat zum Ausdruck bringen können? Auch diese Frage muss verneint werden. Augustins Neuplatonismus ist direkt beteiligt an jenen Sätzen über die humilitas Christi und ihre Wertung. Augustins Weltansicht ruht auf dem Grundsatz, dass man nichts erreicht, wenn man stolz sich emporhebt über den ordo und das Gesetz des Universums; nur in der gehorsamen Unterordnung unter diese Gesetze bewahrt man sein Leben[1]), gewinnt man die Einheit, erreicht man die pax oder quies, d. h. also jene Stellung im Universum, die der individuellen Beschaffenheit eines jeden Dinges entspricht, die pax ordinata in suo genere ac loco. Ein Hinausstreben über die Gesetze des Universums entfernt die Seele von der ihr bestimmten Klarheit und Reinheit. Gott nähert sich nur den demütigen Herzen und lässt sich nicht finden von den hochmütigen, wenn sie auch neugierig forschend das Weltall durchmessen, die Sterne und Sandkörner zählen und den Bahnen der Gestirne nachgehen[2]). Denn omnis anima partim privati cujusdam juris sui potestatem gerit, partim universitatis legibus sicut publicis coercetur et regitur. Quia ergo unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam, sicut aliquot locis divina scriptura testatur, de ea re cui praeposita est, aliter quasi privato jure agit, aliter tamquam publice agere cogitur. Potantior est enim parte universitas; quoniam illud quod ibi privatim agit, tantum agere sinitur, quantum lex universitatis sinit. Sed unaquaque anima tanto est pietate purgatior, quanto privato suo minus delectata, legem universitatis intuetur, eique devote ac libenter obtemperat[3]). Darum

[1]) I 1280 de lib. arb. [2]) Conf. V 8. [3]) VI 90 Qu 83; cf. aus der ersten Periode I 1079. 1080 de qu. an. I 1180 de mus.; I 979 de ord.

die anima christiana semper invigilet in tribulationibus suis sequi voluntatem Domini sui, ne ordinationi Dei resistendo acquirat sibi gravius judicium[1]). Es ist also die Weltansicht Augustins, die ja selbst kein lediglich theoretisch-intellektuelles Interesse befriedigen soll, die nicht auf ein blosses Begreifen und Erklären des Weltzusammenhangs ausgeht, sondern zugleich dem praktischen Bedürfnis des Herzens nach pax und quies gerecht zu werden sucht, aufgebaut auf dem devote ac libenter obtemperare legi universitatis. Es ist in den allgemeinen Grundvoraussetzungen Augustins bereits jene Stimmung angelegt, welche im Gedanken der humilitas ausgesprochen wird. Die humilitas ist selbst in den kosmischen Zusammenhang eingeordnet; sie ist ein kosmisches Gesetz. Man darf vermuten, dass dann die humilitas Christi nur ein Spezialfall der lex universitatis ist, sodass die allgemeine Selbstbescheidung in den spezielleren Begriff der humilitas übergeht. Wir haben dann hier einen ähnlichen Prozess vor uns, wie in der Prädestinationslehre Augustins, wo der allgemeine Begriff der ordinatio in den der praedestinatio übergeht. Die humilitas wird ein spezieller Fall der Selbstbescheidung überhaupt, und die humilitas Christi wieder ein spezieller Fall der humilitas überhaupt. Denn ea ipsa humilitas est accommodata percipiendae gratiae Christi, qui singulare humilitatis exemplum est[2]). Statt von der Erscheinung Christi auszugehen, geht Augustin von den allgemeinen kosmischen Gesetzen aus, die ihre Spezialanwendung finden und zur Schauung der intelligiblen Welt und damit zur requies hinführen. Wie in diesem Zusammenhang die humilitas nur ein Mittel ist, so auch der Christus humilis. Dass derselbe nur vorübergehende Bedeutung hat, nur der Ausgangspunkt zur Erlangung der beatitudo ist, der Seele nur den Anstoss giebt, in sich selbst zurückzukehren, dass ihm die Aufgabe der admonitio zukommt, die in der ersten Zeit in Augustins durchaus neuplatonisch bestimmter Erlösungslehre dem ordo zufiel, ist in dieser Periode noch deutlich erkennbar. Denn a fide incarnationis muss man fortschreiten ad speciem deitatis[3]). Den Vater schaut man durch den Sohn[4]). Augustin bleibt nicht stehen bei einem imitari Christum humilem, sondern es gilt Christum cognoscere, und durch ihn den Vater selbst[5]). Die humilitas dient nur dazu, dass die caritas conservatur[6]), und durch sie gelangt man zu den res ipsae spirituales[7]). Durch das Fleisch gewordene Wort wird die rationalis creatura zu

[1]) VI 93 Qu 83. [2]) III 2124 exp. ep. ad Gal. [3]) VI 79 Qu 83. [4]) VI 76 Qu 83. [5]) III 2098 inchoat. exp. [6]) III 2114 ep. ad Gal. exp. [7]) ib.

den invisibilia, zum verbum invisibile selbst zurückgeführt[1]). Die forma Christi empfängt derjenige, welcher adhaeret Christo dilectione spirituali[2]). So kann denn schliesslich Augustin sagen: Incipit beatitudo ab humilitate. Darauf gelangt man zur Erkenntnis, mit wie vielen Banden man an diese Welt gefesselt sei, zur gewaltsamen Loslösung von ihnen, zum consilium evadendi, zur Reinheit des Herzens und endlich zur contemplatio veritatis pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem Dei[3]). Der Christus humilis wird also eingeordnet in das bekannte Schema der neuplatonischen Erlösungslehre. Dieselbe Stellung erfährt auch, wie nur natürlich ist, der Opfertod Christi[4]). Man kann freilich immer sagen, dass Augustin in dem Gedanken des Fortschreitens vom Sehen zum Schauen paulinische und echt christliche Gedanken vertrete, und dass in der Stellung Augustins zum Glauben als etwas Vorläufigem nicht blosser Neuplatonismus zu suchen sei, sondern Religion überhaupt, die im Diesseits ihre Befriedigung nicht finden könne. Das ist zweifellos richtig; und doch können wir unsere Ausstellungen nicht zurücknehmen. Denn es darf durch diese Stimmung die Christologie selbst nicht zerteilt werden, wie es bei Augustin geschehen ist. Indem er den Christus humilis bloss als das Anfangsstadium betrachtet und als ein blosses Mittel, wehrt er einer religiösen Betrachtung des Christus humilis, wehrt er einer Betrachtung, die von der humilitas des geschichtlichen Christus ausgeht und im Christus humilis den Christus excelsus findet und nicht, wie es geschehen ist, neben ihm als den ewigen vorzeitlichen geschichtslosen Logos. Die „Hoheit in der Demut“ hat Augustin nach Ausweis der in dieser Zeit gefallenen Aeusserungen nicht gefunden. Wenn Augustin auch ein Feind der Schwarmgeisterei ist, hat er doch durch den Satz, dass es eine Stufe gebe, auf der man des geschichtlichen Christus entraten könne, der Schwarmgeisterei die Thür geöffnet. Augustin hat die praktischen und an der geschichtlichen Offenbarung orientierten Gedanken bereits stark hervorgehoben, aber doch die aus seinem Neuplatonismus stammenden Anschauungen als die obersten festgehalten und die für uns gerade wertvollen Gedanken nicht nur nicht entsprechend geschätzt, sondern auch entleert, sobald es galt, sie ins christologische Schema einzufügen.

Loofs hatte darauf hingewiesen, dass die neuplatonische Grund-

---

[1]) I 1286 de lib. arb. [2]) III 2132 ep. ad Gal. exp. [3]) III 1232 de serm. Dom. cf. I 1286 de lib. arb. [4]) I 1308 de lib. arb.

farbe der Gedanken Augustins noch nicht geschwunden sei, wenn er von der gratia remissionis die gratia caritatem tribuens unterscheide[1]) und letztere als die höhere ansehe, dass die gratia remissionis dem vorbereitenden credendo purgari angehöre, während das eigentlich Entscheidende das caritate adhaerere Deo sei, bei dem der enge Zusammenhang mit dem Deo intelligendo jungi auf der Hand liege[2]). Doch nur der Kundige werde die neuplatonische Grundfarbe erkennen. Was zunächst sicher sei, seien die biblischen Termini und Anschauungsformen[3]). Der Zusammenhang mit dem Neuplatonismus ist zweifellos. Wenn man aber sich die bis jetzt gefundenen Ergebnisse vergegenwärtigt, wird man doch weiter gehen müssen, als Loofs in seinem Urteil gegangen ist. Die Beeinflussung der Christologie, nicht bloss der Person Christi, sondern auch seines Werkes durch den vorhergegangenen Neuplatonismus ist deutlich wahrnehmbar. Es ist mehr als ein versteckter Neuplatonismus im Gegensatz zum offenbaren der ersten Periode. Selbst die am meisten biblischer und christlicher Religiosität sich nähernde Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi lässt noch unschwer die neuplatonische Grundlage erkennen. Noch haben wir keine Gnadenlehre, die die Bedeutung des geschichtlichen Christus paralysieren könnte; und doch tritt, auf das Ganze gesehen, diese zurück. Es steht nicht so, dass bloss seine Lehre nicht dem Christus humilis gerecht zu werden vermocht hätte, auch seine Frömmigkeit findet an ihm keinen ausreichenden Nährboden. Indem Loofs auf die Bedeutung des Christus humilis für den Glauben und das christliche Leben hinweist, hat er mit Recht nur letzteres gesperrt gedruckt[4]). Denn von einer Bedeutung für den Glauben, d. h. die fides salvifica, kann man jetzt wenigstens noch nicht gut reden. Dass thatsächlich die Gedankenreihe von der humilitas Christi nicht bloss dem Charakterbilde Jesu gerecht zu werden vermöchte, sondern zugleich ein Korrektiv gegen die mystische Frömmigkeit des Neuplatonismus bietet, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Aber hier handelt es sich um Augustins persönliche Stellung zu dieser Gedankenreihe. Da ergiebt sich aber, dass Augustin weder in der lehrhaften Darstellung der Erlösungsbedeutung des Christus humilis gerecht geworden ist, noch auch seine Frömmigkeit hier Genüge findet. Augustin hat diese neuen Gedanken in seine neuplatonische Grundanschauung eingefügt. So haben wir allerdings keinen reinen, ungetrübten Neuplatonismus, der ja auch

---

[1]) Loofs, RE³ a. a. O. 275. [2]) ib. 276. [3]) ib. [4]) Leitfaden, 222.

bereits in der ersten Periode nicht vorhanden war; aber das übergeordnete Moment ist immer noch der Logoschristus und nicht der homo.

§ 15. Die beginnende Gnadenlehre.

Es war bis jetzt die Christologie Augustins ohne Rücksicht auf die Gnadenlehre dargestellt. Ja, es war ausdrücklich darauf hingewiesen worden, dass die Christologie dieser Zeit unabhängig von dieser Gnadenlehre zu verstehen sei, und dass lediglich der Neuplatonismus es verschulde, wenn trotz aller verheissungsvollen Ansätze doch schliesslich die geschichtliche Gestalt des Erlösers zurücktrete. Dies Urteil soll auch, sofern es sich um die grundlegende Beurteilung der Christologie Augustins handelt, nicht zurückgenommen werden. Wenn man den Lehrgehalt dieser Periode, auf das Ganze gesehen, ins Auge fasst, kann man von einem Einfluss einer Gnaden*lehre* nichts spüren. Wohl wurde von der gratia Dei gesprochen; aber es war diese nichts anderes als die benignitas Gottes, die Güte und Liebe Gottes. Gegenüber der festgehaltenen Thatsache des freien Willens musste auch der Gedanke an die Gnaden*lehre* des späteren Augustins fallen gelassen worden. Aber doch sind leise Anklänge zu einer solchen bereits jetzt nachweisbar. Sie tauchen auf in Augustins Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos. Aber sie tauchen nur gelegentlich auf, und die alte Auffassung wird daneben stehen gelassen[1]); auch die Quaestiones 83 lassen bereits stellenweise die neue Lehre erkennen, und zwar nicht bloss aphoristisch, wie in der Expositio, sondern bereits in zusammenhängender Weise, ohne dass es jedoch Augustin geglückt wäre, das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade ohne Widerspruch darzustellen[2]). Es ist Augustin bekannt[3]), dass Röm 9 Gegenstand längerer Debatten geworden ist; aber diess beunruhigt ihn in keiner Weise. Wir haben nun nicht das allmähliche Werden seiner Gnadenlehre, die übrigens noch in späterer Zeit durchbrochen wird, weiter zu verfolgen. Es fragt sich für uns nur, ob jene spärlichen Andeutungen in unserer Periode bereits Einfluss auf die Christologie gehabt haben. Darauf ist zu antworten, dass die Gnadenlehre in keiner anderen Weise sich bemerkbar macht, als der Neuplatonismus. Das ist auch

---

[1]) Reuter a. a. O. p. 8 ff. [2]) cf. Nitzsch, Dogmengesch. p. 387. [3]) VI Qu 83. Qu 68.

begreiflich. Denn Augustins Gnadenlehre ist nur eine Konsequenz seines Neuplationismus und des daraus resultierenden Gottesbegriffes, in welchem ja der Begriff der absoluten Kausalität und Allmacht dem der Vaterliebe übergeordnet ist. Die Gnadenlehre Augustins tritt uns entgegen, wenn er. sagt: Sic ergo jacens cum se quisque cognoverit per seipsum surgere non valere, imploret liberatoris auxilium. Venit ergo gratia, quae donet peccata praeterita, et conantem adjuvet, et tribuat caritatem iustitiae, et auferat metum[1]). Daraus erhellt höchstens, dass Augustin die gratia Christi als die gratia des ewigen Verbum beurteilt wissen will. Das wäre auch die seinen Voraussetzungen entsprechende Anschauung und würde unsere obigen Bemerkungen über die Bedeutung des Christus humilis bestätigen. Aber Augustin hat diesen Gedanken noch nicht weiter verfolgt. Wie er zwar wohl von einem adjutorium liberantis gratiae redet, aber anerkennt in libero arbitrio habet ut credat liberatori, et accipiat gratiam, ut jam illo qui eam donat liberante et adjuvante non peccet[2]), sodass die Gnadenlehre selbst noch unsicher vorgetragen wird, so erhellt, dass auch die Beziehungen der Gnadenlehre zur Christologie selbst noch ganz unsichere sein müssen. Von einem etwaigen Einfluss der gratia auf den Menschen Jesus ist noch überhaupt nichts nachweisbar.

§ 16. **Rückblick.**

1) Die Presbyterzeit war, äusserlich betrachtet, für Augustin eine Uebergangsepoche. Sie ist es auch hinsichtlich seiner inneren Entwicklung. Die christologischen Sätze aus dieser Periode sind mannigfaltiger. Aber seine Christologie ist nicht einheitlicher und harmonischer geworden. Die relative Geschlossenheit der Christologie der ersten Periode fehlt jetzt völlig. Die Grundgedanken der ersten Periode sind noch vorhanden; aber Schriftstudium und verstärktes kirchliches Empfinden lassen neue Momente auftreten; bisher leise angeschlagene Töne klingen schon kräftig mit. Aber noch gähren die Gedanken und haben sich nicht geklärt. Man wird vermuten dürfen, dass Augustin der Bischof nicht fallen lassen wird, was er als Presbyter gelernt hat. Es wird dem Bischof die Aufgabe zufallen, die kirchlich katholischen Formeln zu reproduzieren und spekulativ zu verarbeiten, sie zu schützen gegenüber häretischen Entstellungen, die neuen Gedanken zu vertiefen und mit seiner neuplatonischen Vergangenheit sich endgültig auseinanderzusetzen. Es

[1]) III 2065 Quar. prop. ex ep. ad Rom. III 2072 ib. [2]) III 2071 ib.

wird sich schliesslich um die beiden grossen Fragen handeln, ob Augustin es zu einem völligen Bruch mit seiner neuplatonischen Vergangenheit auf Grund seiner kirchlich katholischen Interessen und seines immer eingehender werdenden Schriftstudiums bringen wird, und ob seine nun ausgebildete Gnadenlehre auch die Christologie beeinflussen wird. Bisher konnte ja von einem sicheren Einfluss der selbst nur unsicher auftretenden Gnadenlehre ebensowenig gesprochen werden, wie von einer Ueberwindung seines Neuplatonismus, welch' letzterer vielmehr immer noch der Nerv seiner Christologie war.

2) Betrachtet man im einzelnen Augustins Anschauung von der Person Christi, so begegnen uns zunächst dieselben Momente, wie in der ersten Periode. An der Gottheit wie an der Menschheit Christi wird in gleicher Weise festgehalten unter Behauptung der Einheit. Die verschiedenen Bezeichnungen für den Filius sind geblieben, und Augustin bemüht sich auch hier noch um die Klarstellung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater, kann jedoch den früheren versteckten Subordinatianismus durch entsprechende Verwendung der Formel forma servi und Dei in einer an den späteren Nestorius erinnernden Weise überwinden. Wenn auch das Verbum nicht bloss als Mittler der Weltschöpfung, sondern auch als Offenbarer Gottes in Betracht kommt, so ist in beidem doch der Neuplatonismus Augustins festgehalten. Die Identifikation des Filius mit dem νοῦς der Neuplatoniker ist geblieben, und in der Bestimmung des Sohnes als der kosmischen Zahl werden pythagoreische Töne angeschlagen. Der unselbständige Schriftgebrauch endlich veranlasst ihn zur Aufnahme von christologischen Bestimmungen, die mit seinen eigenen, immer festgehaltenen Grundvoraussetzungen streiten, oder ein Schwanken in die einzelnen Bestimmungen bringen. Die Menschwerdung und die aus ihr sich ergebenden Probleme sucht Augustin bereits ausführlicher darzustellen. Es wird schon näher auf die Frage nach dem Verhältnis der Trinität oder der zweiten Person der Trinität zum Menschen Jesus eingegangen, ohne dass jedoch diese spekulative Frage zum Abschluss gebracht wäre, oder eine Wiederholung der in der ersten Zeit gegebenen Lösung stattgefunden hätte. Der Kanon der Unveränderlichkeit des Verbum wird festgehalten. Die nähere Ausführung der assumtio oder indutio liess deutlich erkennen, dass Augustin den Gottmenschen nicht von der menschlichen Seele aus konstruiere, und die Polemik gegen die Apollinaristen berechtigte nicht zu dem von Harnack gezogenen Schluss, dass Augustins höchstes Interesse der Mensch-

heit Jesu gehöre. Vielmehr war es wahrscheinlich, dass Augustin, die Inkonsequenzen des Ambrosius teilend, die menschliche Natur als unpersönlich betrachtet habe. So sehr es ihm auch darum zu thun war, die wahre Menschheit gegenüber dem doketisch gerichteten Manichäismus und die Vollständigkeit gegenüber dem Apollinarismus zu behaupten, beseelte ihn doch nicht ein selbständiges Interesse an der Menschheit Jesu, sondern ein biblisches und dogmatisches, und es ist ihm zufolge seines Ausgehens vom Logos nicht gelungen, die wirkliche Menschheit festzuhalten; sie kommt neben dem Logos als eigentlichem Subjekt nicht zu ihrem vollen Recht. Hier war eine auffallende Berührung mit Athanasius zu spüren. Wenn auch Augustin das altabendländische Schema von der forma Dei und servi übernommen hat, so handhabt er es doch nicht sicher und führt es nicht konsequent durch. Freilich redet er nicht mehr von zwei Personen; aber die forma hominis wird jedenfalls vereinzelt für den Auferstandenen nicht mehr behauptet. Andererseits ist die forma servi eine bleibende, und Augustin hat die begrifflich scharfe Trennung beider Naturen so streng durchgeführt, dass er dem Adoptianismus sich nähert, ohne jedoch die Konsequenzen desselben zu ziehen. Der Presbyter Augustin steht weder völlig innerhalb der alexandrinischen Theologie, noch völlig innerhalb der spezifisch abendländischen Tradition. Es ist ein Schwanken zwischen beiden Richtungen, die eben wegen ihrer prinzipiellen Verschiedenheit unvereinbar sind. In den Aussagen über die com. idd. sind darum auch zwei verschiedene Tendenzen nachweisbar. Man darf aber nicht übersehen, dass gerade auch der Neuplatonismus Augustins die Reception der dem Adoptianismus sich zuwendenden Reihe begünstigt hat. Eine wirkliche com. idd., in der die Gottheit und Menschheit in gleicher Weise unverkürzt zu ihrem Recht kommen, hat Augustin aber nicht erreicht. Es ist ihm nicht gelungen, das Göttliche als wahrhaft Göttliches i n wahrhaft Menschlichem, nicht neben wahrhaft Menschlichem zu denken. Dazu wäre es erforderlich gewesen, mit geistig ethischen Motiven zu rechnen und die religiöse Beurteilung von der Heilserfahrung des Gläubigen aus zu gewinnen. Zu einer derartigen Begründung der Gottheit ist Augustin noch nicht gelangt; die Gottheit Christi wird noch durchaus auf kosmisch-metaphysischem Wege bestimmt.

3) Eine nicht geringere Mannigfaltigkeit besteht hinsichtlich der Erlösungsbedeutung Christi. Neben durchaus neuplatonischen Erlösungsgedanken, findet sich eine andere selbst wieder mannigfach gegliederte Erlösungsanschauung, die dem homo das Erlösungs-

werk zuerkennt. Hier treten uns Vorstellungen entgegen, die Augustin in der ersten Periode noch nicht ausgesprochen oder nur schwach angedeutet hatte. Man merkt den Einfluss der Schrift, ohne dass jedoch Augustin den vollen Gehalt der Schriftgedanken ergriffen hätte. Als wesentlicher Fortschritt ist aber dies hervorzuheben, dass die Menschwerdung, die bis dahin jedenfalls formell noch im Vordergrund gestanden hatte, jetzt gegenüber dem Tode stark zurücktritt; die Menschwerdung selbst wird in ein neues Licht gerückt; sie ist ein Beweis der zuvorkommenden Liebe Gottes. Grade diese Auffassung hat wiederum ein Zurücktreten der Menschwerdung gegenüber dem Leben und Sterben Christi zur Folge. So wird denn das Christentum als Versöhnungsreligion verstanden, unter Zurückstellung des neuplatonischen Intellektualismus und der neuplatonischen reconciliatio. Augustin hat darum Christus als mediator verstehen gelernt, ohne jedoch die Mittlervorstellung klar durchzuführen. Doch hatte Feuerlein nicht recht, wenn er behauptete, Augustin habe lediglich die Mittlerstellung Christi im Auge und nicht seine Mittlerthat. Hier also ist überall der homo Subjekt der Erlösungswirkung. Im einzelnen gestaltet es sich nun so, dass die moralistisch-rationalistische Erlösungsbedeutung Christi nicht geschwunden ist und dass sie wieder die Brücke zur neuplatonischen, mystisch-intellektualistischen gebildet hat. Rein objektive Erlösungsanschauungen waren in der erst jetzt deutlich auftretenden Sühnopfer- und Lösegeldstheorie nachweisbar. Aber erstere wurde nur abgeschwächt und unsicher durchgeführt und, wie auch die zweite, nicht ohne fremde, nicht hingehörende Bestandteile zur Darstellung gebracht. Die in der ersten Periode ganz spät und nur ganz vereinzelt auftretende Gedankenreihe von der humilitas Christi wird jetzt umfassend und kräftig verwertet. Aber Augustin hat diese von Kühner und Harnack als den Nerv seiner Christologie betrachtete Gedankenreihe doch nicht für den Glauben und das direkt religiöse Leben fruchtbar zu machen gewusst. Es bleibt schliesslich nur eine ethische Würdigung des Christus humilis zurück und die rationalistisch-moralistische Erlösungsauffassung entleert auch diesen an sich so wertvollen Gedanken. So ist es denn auch nur natürlich, dass er nur ein Moment in der neuplatonischen Gesammtanschauung Augustins ausmacht, ein gradus im Erlösungsprozess ist, mit dem man beginnt, an den sich aber die Loslösung von der Sinnlichkeit bis zur schliesslichen contemplatio und beatitudo anschliesst. Ein religiöses Verhältnis zum Christus humilis hat Augustin nicht gewonnen; dies kennt er nur zum Filius Dei, dem ewigen

Logos. Daraus würde sich des weiteren ergeben, dass auch die Versöhnung nicht Erlösung ist, sondern nur eine Vorbereitung für die Erlösung. Die spezifisch christlichen Gedanken sind demnach abgesehen von ihrer durch den Neuplatonismus verursachten Abschwächung, selbst dem Neuplatonismus gegenüber in eine untergeordnete Stellung gerückt und haben nur Wert als die unumgängliche Vorbereitung, nicht aber Selbstwert.

Loofs hatte in der mehrfach bereits zitierten Skizze den Unterschied der beiden Perioden dahin bestimmt, dass in der ersten Zeit das Christentum Augustins mehr in christlicher Stimmung als in christlicher Einsicht bestehe[1]), während in der zweiten Periode nur noch der Kundige die neuplatonische Grundfarbe erkennen werde[2]). Beide Urteile bedürfen einer Korrektur. Während Loofs in der ersten Periode die über den Neuplatonismus direkt hinausführenden Gedanken nicht zur Darstellung gebracht hat, lässt er in der zweiten Periode die d e u t l i c h erkennbaren neuplatonischen Anschauungen und Gedanken unberücksichtigt. So stehen sich beide Perioden recht schroff gegenüber, während wir vielmehr eine allmählich sich vollziehende Weiterbildung konstatiert haben. Ein solcher allmählicher Fortgang erscheint nun rein psycho-genetisch betrachtet, als der natürliche[3]). Allerdings giebt es ja gerade für die Entwickelung des geistigen Lebens keine absolut feststehenden Gesetze; eine sprunghafte Entwickelung ist nie ausgeschlossen. Wohl aber ist sie bei Augustin ausgeschlossen. Das zeigt nicht bloss der vorliegende Thatbestand, das zeigt auch die ganze Geschichte der Bekehrung Augustins, die mit relativ grosser Genauigkeit sich verfolgen und analysieren lässt, das zeigt auch das allmähliche Werden der Gnadenlehre. Nur allmählich klären und läutern sich die Gedanken, um dann eine feste Gestalt zu gewinnen und zu behalten. Der langsame Entwickelungsprozess vom reinen Neuplatonismus zum neuplatonisch gearteten kirchlichen Christentum spiegelt sich deutlich ab in den aus diesen Jahren uns überlieferten Schriften. Können wir auch deutlich zwei Perioden unterscheiden, so sind die Grenzen selbst doch nicht scharf gezogen, sie bleiben vielmehr fliessend.

---

[1]) RE[3] a. a. O. p. 273. [2]) ib. 276. [3]) cf. auch Loofs, RE[3] 261 7.

IV. Hauptteil.

Die Christologie des gereiften Augustin.

§ 17. Allgemeine Orientierung.

Die bis jetzt übersehbare Entwickelung hat uns die verschiedensten Probleme übermittelt. Wird das in der ersten Periode nachweisbare, relativ feste Gefüge der Christologie, das in der zweiten Periode völlig durchbrochen wurde, wiedergewonnen werden, sodass sich die Christologie wieder zu einem harmonischen Gefüge zusammenschliesst? Wird das immer stärker auftretende kirchlich katholische Interesse und Empfinden, sowie das Studium der Schrift Augustin dahin bringen, jetzt gänzlich mit dem neuplatonischen Sauerteig aufzuräumen oder zum mindesten ihn zur Bedeutungslosigkeit zu verurteilen? Wird die Verbumchristologie ihres kosmischen Charakters entkleidet und der Pantheismus jedenfalls so weit überwunden werden, dass er nicht mehr in den christologischen und den damit zusammenhängenden trinitarischen Fragen zum Ausdruck kommt? Werden ferner die Lücken ausgefüllt, die immer noch vorhanden waren, wo es sich um das Verhältnis des Logos zum Menschen Jesus handelte, und wo Augustin für die persönlich sichtbare Erscheinung des Verbum eine befriedigende Erklärung nicht gab? Wird er jenes Schwanken zwischen alexandrinischer und novatianisch-adoptianischer Christologie zu gunsten der einen oder anderen Richtung überwinden und uns jetzt eine klare Antwort geben auf die Frage nach der Persönlichkeit resp. Unpersönlichkeit der menschlichen Natur und dem personbildenden Prinzip im Gottmenschen, oder sind wir auch jetzt noch auf indirekte Schlüsse angewiesen? Wird d i e Tendenz, die sich auf möglichste Ineinsbildung der beiden Naturen richtete, oder diejenige, der es um Auseinanderhaltung und Trennung derselben zu thun war, das Uebergewicht erhalten, oder werden beide unvermittelt neben einander herlaufen? Wird ferner der Monergismus der Gnade den Moralismus in der Erlösungslehre beseitigen, wird die Gnadenlehre auch die Soteriologie beeinflussen und die kosmische Begründung der Gottheit Christi überwinden? Wird die noch in der zweiten Periode nachweisbare rein mystische Erlösungslehre fort-

gesetzt oder endgültig zu gunsten der fides und auctoritas aufgegeben werden? Wird Augustin hier endgültig mit dem Neuplatonismus aufräumen und es zu einer rein ethisch-religiösen, zugleich psychologisch motivierten Anschauung von der Erlösungsbedeutung des geschichtlichen Christus bringen? Wird man reden können von einem Nerv und Kern der augustinischen Christologie, und worin wird man denselben zu erblicken haben? Und schliesslich, wie verhält sich seine Christologie zu derjenigen seiner Zeitgenossen? Ist Augustin produktiv und originell, bringt er wirklich etwas Neues in die Theologie und Frömmigkeit, oder hat er lediglich Vorhandenes aufgenommen, reproduciert und weiter gebildet?

Der Fragen sind ausserordentlich viele. Dass sie keine, auch nur in den Hauptpunkten übereinstimmende Beantwortung erfahren haben, davon überzeugt ein kurzer Blick in die Litteratur über die Christologie Augustins. Das katholische Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte[1]) leugnet für den gereiften Augustin jede Beeinflussung durch den Neuplatonismus, und von einer Identifikation des Filius mit dem νοῦς wollen weder Willmann noch Harnack etwas wissen, während Kahl sie voraussetzt, Dorner die Frage überhaupt nicht berührt. Während besonders katholische Bearbeitungen der menschlichen Natur die Unpersönlichkeit zuschreiben und im Logos das personbildende Prinzip finden, haben Dorner und Harnack in der Empfänglichkeit des Menschen Jesus für die stets gleiche Wirksamkeit der Trinität den Grund für die persönliche Erscheinung des Verbum erblickt. Während Harnack behauptet, dass Augustins höchstes Interesse der menschlichen Seele Jesu gehöre, lässt Schultz Augustin noch ganz innerhalb der athanasianischen Theologie stehen und erkennt nur in den Voraussetzungen seiner Lehre die Ansätze zu einem neuen Verständnis der Christologie. Feuerlein sucht zu zeigen, dass Augustin mit dem Gedanken der Menschwerdung nicht Ernst gemacht habe und dass man noch lange nicht an die κρύψις und κένωσις denken dürfe; Reuter dagegen weist hin auf einen Zusammenhang mit Hilarius. Die katholischen Dogmatiker haben Augustins Satz vom Menschen Christus als dem Mittler aufgenommen und die meisten evangelischen Bearbeitungen Augustins betonen diese Eigentümlichkeit. Thomasius dagegen hebt mit besonderem Nachdruck die Gottmenschheit des Mittlers hervor. Harnack behandelt Augustin zunächst als den Reformator der christlichen Frömmigkeit und Wolfsgruber stimmt ihm „in einem

[1]) Art.: Augustin.

gewissen Sinn" zu[1]), aber grade nicht hinsichtlich der Christologie; Reuter bekämpft diese These. Und während nach den älteren Bearbeitungen Augustin sich hinsichtlich des Erlösungswerkes Christi als durchaus unproduktiv erwiesen haben soll, stellen Kühner und Harnack die These auf, dass er grade hier etwas wesentlich Neues gebracht habe. Beruhen diese verschiedensten Auffassungen auf einem Missverständnis Augustins und einer unzureichenden Berücksichtigung seiner Vorgänger, oder giebt er selbst dazu Anlass, sodass eine einseitige Verwertung Augustins zu konstatieren wäre? Eine dritte Möglichkeit giebt es nicht. Die folgende Gesamtuntersuchung muss diese Fragen beantworten.

Augustins Anschauung von der Person Christi.

§ 18. Die Logoschristologie (der Filius Dei).

a) Prädikate und allgemeines Verhältnis zum Deus und Vater. Augustin hat in seinen Auseinandersetzungen mit den Manichäern den Inhalt des Glaubens folgendermassen bestimmt: Fides catholica eademque apostolica est Dominum nostrum et salvatorem Jesum Christum et Filium Dei esse secundum divinitatem et Filium David secundum carnem: quod ita probamus ex evangelicis et apostolicis litteris, ut nemo possit contradicere probationibus nostris, nisi qui ipsis litteris contradicit, non sicut sibi Faustus iste proposuit nescio quem pauca verba dixisse et contra ejusdem Fausti versipelles astutias nulla postea testimonia protulisse[2]). In kurzen Worten wird hier das Bekenntnis zur Person Christi als dem Filius Dei und Filius David dargelegt, ein Bekenntnis, welches so sicher und fest gegründet sei, dass niemand dem widersprechen könne, ohne dem klaren Wortlaut der Schrift zu widersprechen.

Augustin ergänzt dies Bekenntnis gleich darauf, indem er den Filius Dei betrachtet als den unigenitus semper Deus apud Deum[3]). Er lässt überhaupt keine der Bezeichnungen fallen, die wir bisher kennen lernten. Er redet von Christus schlechthin als dem Filius, oder als dem Filius Dei. Er ist der Filius Dei unicus[4]), der unigenitus, die sapientia oder das summe sapientem

[1]) Wolfsgruber, a. a. O. p. 906. [2]) CESL 25 $_{710}$ c. Faust. [3]) ib.
[4]) III 56 de doctr. chr.

esse im Gegensatz zum summe esse[1]) des Vaters, die veritas und virtus, das lumen oder, wie die Schrift vielfach allegorisch sage, die Sonne (sol), welche jedoch nicht in manichäischer Weise zu verstehen sei[2]); vor allem aber das Verbum Dei, Deus apud Deum.

Diese Bezeichnung Christi als des Verbum ist nicht bloss die häufigste und im Anschluss an Joh. 1_1 immer wiederholte, es ist zugleich die charakteristischste, welche die Eigenart des Filius zum Ausdruck bringt, sowohl bezüglich des Verhältnisses zum Vater, als hinsichtlich der näheren, inhaltlichen Bestimmung. Den Satz des Johannesevangeliums: Deus erat Verbum, versteht Augustin zufolge seiner Trinitätslehre dahin: Verbum, quod non est Pater, Deus erat simul cum Patre[3]) und die Gottheit Christi war ihm sicher auf grund der Schrift[4]). Und doch war diese Bestimmung der Gottheit des Verbum nicht unanfechtbar; nicht nur, dass Augustin gegen solche, welche überhaupt die Gottheit und Unveränderlichkeit des Sohnes leugneten, sich wenden musste[5]). Man machte auch Schriftgründe geltend gegen die urgierte Gottheit des Verbum. Joh. 1_1 selbst, der locus classicus für Augustin, bot die Möglichkeit, die Gottheit des Verbum zu leugnen. Man las nämlich Joh. 1_1 unter Zugrundelegung folgender Interpretation: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat, Verbum hoc erat in principio apud Deum. War diese Interpunktion richtig, so war der wichtigste Schriftbeweis für die Gottheit des Verbum zweifelhaft. Augustin stellt nun zunächst thetisch die richtige Interpunktion her: et Deus erat Verbum, hoc erat in Principio apud Deum[6]). Aber wie sollte er die Richtigkeit erweisen? Beide Interpunktionen sind ja möglich, und die Handschriften können natürlich nicht beweiskräftig sein. Man müsste also auf exegetischem Wege die Gegner zu widerlegen suchen und zum mindesten die stilistische Unbeholfenheit der gegnerischen Fassung aufdecken. Aber dies thut Augustin nicht. Er ist selbst überzeugt von der ambiguitas der Schriftworte; aber in der regula fidei hat er ein untrügliches Interpretationsmittel: Sed hoc regula fidei refellendum est, qua nobis de Trinitatis aequalitate praescribitur ut dicamus: Et Deus erat Verbum[7]). So dient die regula fidei der Sicherstellung und dem Verständnis der Schriftworte. Indem sie aber die aequalitas der Trinität behauptet, ergiebt sich, dass der

---

[1]) VII 342 de civ. D. [2]) IV 132 enarr. in Ps. [3]) VIII 925 de Trin. [4]) CESL 25_{710} c. Faust. [5]) VIII 825 de Trin. u. ö. [6]) III 66 de doctr. chr. [7]) ib.

Sohn Deus sei[1]). Er ist der einzige, qui de substantia Patris natus est[2]).

Dies ist ein Gedanke, den die Schrift selbst nicht kennt, den Augustin aber doch durch Rückgang auf die Schrift als richtig zu erweisen sucht. Denn liquido apparet ipsum factum non esse per quem facta sunt omnia. Et si factum non est, creatura non est: si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiae est[3]). Augustin kennt ja nur die eine ewige, wahre Substanz, in der kein Widerspruch und keine Veränderung ist, sondern die höchste Klarheit, Eintracht und Fülle, nämlich Gott, dem die der Sphäre der Individualisation angehörige, geschaffene endliche creatura gegenübersteht.

Augustin kann allerdings auch die creatura eine Substanz nennen; er teilt nicht Spinozas unhaltbare Konsequenzen über das endliche Sein. Er kann schon deswegen der endlichen Natur den Charakter der Substanz beilegen, weil er die Essenz Gottes von der Substanz scheidet und am liebsten von Gott überhaupt nicht das Prädikat der Substanz aussagen möchte, ein Prädikat, das lediglich sich zurückführe auf die falsche Doppelanwendung des griechischen Wortes οὐσία, welches sowohl das einfache Sein, als das in der Erscheinung sich auswirkende Wesen der Erscheinung bezeichne. Manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ... essentia ... proprie dicitur[4]). Gott ist also streng genommen die reine Essenz, frei von jedem Accidens. Aber Augustin verzichtet doch auf eine Durchführung dieser Anschauung und spricht von Gott als der Substanz κ. ε. und der Kreatur als der endlichen Substanz.

Ist nun durch den Sohn alles Daseiende geschaffen, so kann er selbst nicht etwas Geschaffenes sein, sondern muss der creatura als Substanz gegenüberstehen; als solche muss er dann natürlich ejusdem substantiae mit dem Vater sein; wenn aber dies, dann auch Gott sein. Man sieht, dass Augustin in der Begründung der Gleichheit des Vaters und des Sohnes noch ganz von der Kategorie der Substanzialität und von kosmischen Postulaten sich bestimmen lässt, dass nicht von ethisch-religiösen, sondern von physisch-religiösen Gesichtspunkten aus operiert wird[5]).

Nun sollte man meinen, die Würde des Sohnes sei hinreichend

---

[1]) IV 845 enarr. in Ps. [2]) III 1073 de cons. ev. [3]) VIII 825 de Trin. VIII 827 ib. u. ö. [4]) VIII 942 de Trin. [5]) Augustin bekennt sich also zur Wesensgemeinschaft und zum Nicaenum (VIII 779 c. Maxim.). Der Hypostasenlehre der Griechen steht er fern (cf. unten p. 155). Aber die Konsubstanzialität wird nicht soteriologisch begründet.

gesichert, wenn man ihn dem Gedanken der Substanz oder der Gottheit unterstellte. Augustin hat sich auch oft damit zufrieden gegeben. Aber das Prädikat der Gottheit hat ihm doch nicht immer genügt. Der Sohn ist nicht bloss Deus, sondern verus Deus[1]). Er ist nicht nur Gott, sondern ejusdem cum Patre substantiae[2]). In Augustins philosophischen Voraussetzungen kann die Nötigung zu dieser Begrenzung nicht liegen. Was Gott ist, ist eben Substanz κ. ε., und was Substanz ist, ist eben auch Gott. Den Grund für diese aus Augustins eigenen Prämissen nicht notwendig folgende nähere Bestimmung der Gottheit Christi wird man in der Polemik gegen die häretischen Aufstellungen suchen müssen. Die Arianer behaupteten, dass der Vater, Sohn und Geist verschiedene Substanz hätten[3]). Denn daraus, dass die eine Person Pater sei, die andere Filius, folgerte der von den Arianern herkommende Arzt Maximus eine diversa natura Patris et Filii[4]). Nun seien freilich z. B. ein Schwiegervater und ein Schwiegersohn verschieden hinsichtlich ihrer gegenseitigen Beziehungen (quid sit alter ad alterum), aber doch nicht verschieden in se ipso, da beide Menschen seien[5]). So wenig die Verschiedenheit der gegenseitigen Beziehungen einen Unterschied der Substanz oder der Naturen bedeute, so wenig wird ein solcher begründet durch das mitti des Sohnes und das mittere des Vaters. Denn wenn schon ein Vater seinen Sohn senden könne, die beide doch von derselben Substanz sind, so wird das erst recht doch Gott können[6]). Die Arianer geben ja auch selbst zu, dass der Sohn nicht ex nullis exstantibus geschaffen sei wie die Welt, also ex nihilo. Daraus folge ohne weiteres, dass der Sohn Deus de Deo sei, also eine und dieselbe Natur dem Vater und Sohn gemeinsam sei[7]).

So begründet denn auch der Unterschied von genitus und ingenitus keinen Unterschied der Substanz, obwohl grade die Arianer dies als maxime calidissimum machinamentum vorbringen. Sie gehen ja, wie auch zunächst Augustin[8]), davon aus, dass alle Aussagen über Gott nicht secundum accidens, sondern secundum substantiam gelten. Darum gelte das ingenitum esse dem Vater secundum substantiam und das genitum esse dem Sohne secundum

---

[1]) VIII 825 de Trin. [2]) ib. [3]) II 792 ep. 185. [4]) II 750 ep. 170. [5]) ib. [6]) VIII 685 c. serm. Ar. [7]) ib. [8]) Quia Filius non ad Filium relative dicitur, sed ad Patrem; non secundum hoc quod ad Patrem dicitur, aequalis est Filius Patri: restat ut secundum id aequalis sit, quod ad se dicitur. Quidquid autem ad se dicitur, secundum substantiam dicitur: restat ergo ut secundum substantiam sit aequalis. Eadem est igitur utriusque substantia. (VIII 915 de Trin. cf. VIII 1076. 746. 749 ib.).

substantiam. Da nun das Zeugen und Gezeugtwerden verschieden sei, sei auch die Substanz des Vaters und des Sohnes verschieden.

Dem hält nun Augustin entgegen, wenn alle Aussagen über Gott secundum substantiam gemacht werden, dann sei auch das Wort: ego et Pater unum sumus, gesprochen secundum substantiam, sodass also die Substanz des Vaters und des Sohnes dieselbe sei; wolle man dies aber leugnen, *müsse man überhaupt von der steten Anwendung des Substanzbegriffs auf Gott absehen, also auch das Gezeugtwerden und das Zeugen nicht unter dieser Kategorie betrachten.* Es werde gar nicht alles, was von Gott ausgesagt werde, secundum substantiam ausgesagt. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius; et non ita semper quasi ex quo natus est Filius, ut ex eo quod numquam desinat esse Filius, Pater non desinat esse Pater; sed ex eo quod semper natus est Filius, nec coepit unquam esse Filius. Würde nun Gott in Beziehung auf sich selbst Vater genannt werden, und der Sohn in Beziehung auf sich selbst Filius, so sei dies freilich secundum substantiam gesprochen. Da aber der Vater nur in Beziehung auf den Sohn Vater genannt werde, und umgekehrt, sei es unzulässig, hier mit dem Begriff der Substanz zu operieren, quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur, aber nicht secundum accidens. Denn der Vater und Sohn sind ewig und unveränderlich. Wenn darum wohl das Vater- und Sohnsein etwas Verschiedenes ist, so ist es doch nicht verschieden secundum substantiam, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum[1]). So können also unbeschadet der Einheit die innergöttlichen Unterschiede der Trinität aufrecht erhalten bleiben: sie sind nicht Wesenseigentümlichkeiten, sondern Relationen.

In gleicher Weise hatte Gregor von Nazianz die ἴδια der drei Hypostasen bestimmt[2]). Wenn aber Augustin das μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις der Kappadozier mit den Worten übersetzt: eine essentia. drei Substanzen, so offenbart dies doch nur ein mangelhaftes Verständnis der kappadozischen Theologie[3]). Es ist diese Uebersetzung wichtig für Augustins Stellung zur griechischen Theologie überhaupt, auf die wir aber, da es sich für uns um christo-

---

[1]) VIII 914 de Trin. [2]) MSG 35_{534} or. 29^{16}. [3]) wie überhaupt der griechischen, auf Didymus, Apollinaris und letztlich Origenes fussenden „wissenschaftlichen" Theologie.

logische Fragen handelt, nicht einzugehen brauchen [1]).

Es treten also die Eigentümlichkeiten nicht aus dem Wesen der Substanz heraus; die tres personae heben nicht die una essentia oder die una substantia auf [2]). Vater und Sohn sind auf grund der gleichen Essenz unum [3]). Der Sohn ist nicht pars Dei, aber doch ejusdem naturae [4]), das Verbum nicht aliud, aber alius [5]); es ist alia persona, aber nicht diversa natura [6]). Dass unter diesen Voraussetzungen die Einheit des Willens zwischen Vater und Sohn nicht ausreichend sein kann, den Wert des Sohnes zu bestimmen, liegt auf der Hand. Freilich scheint Augustin einmal diesen Gesichtspunkt höher geschätzt zu haben, als den der Substanz. Er führt aus, dass die Einheit zwischen Vater und Sohn nicht bloss auf der Gleichheit der Substanz beruhe, sondern auch auf der Einheit des Willens [7]). Aber an einer anderen Stelle weist er doch darauf hin, dass die Einheit des Willens ihren Grund habe in der Einheit der Substanz [8]). Es wäre der Hinweis auf die Gleichheit des Willens erst dann von Bedeutung, wenn nicht bloss deutlich erkennbar wäre, dass dieser Gesichtspunkt der oberste sei, während er doch thatsächlich dem Substanzbegriff untergeordnet ist; es müsste auch der Ausgangspunkt dieser Betrachtung nicht der Logos sein, sondern der Christus der Geschichte und die Aufgeschlossenheit dieses Christus Gott gegenüber geltend gemacht werden. Es müsste sich also um ein religionspsychologisches, nicht um ein metaphysisches Problem handeln. Davon ist natürlich Augustin hier sehr weit entfernt, und er behauptet nicht mehr, als was auch Gregor von Nazianz geltend gemacht hat [9]).

Im Vergleich zu früher hat Augustin damit nichts Neues gebracht. Die eadem substantia hat er auch früher behauptet, und die aequalitas, die er jetzt natürlich besonders hervorhebt, und die selbstverständlich eine vollkommene ist, stand ihm schon damals fest [10]). Aber indem die Konstatierung der blossen Gottheit nicht mehr genügt, gewinnt formell der Begriff der Substanz das Uebergewicht. Als gleicher Substanz mit dem Vater kann das Verbum auch keine informis vita haben. Esse und vivere sind dasselbe und vivere bedeutet sapienter und beate vivere [11]). Hören, Sehen und

---

[1]) cf. Reuter, a. a. O. p. 191. p. 383. [2]) VIII 918 de Trin. [3]) III 249 de gen. ad litt. [4]) X 497 de anima [5]) X 500 ib. [6]) X 512 ib. [7]) VIII 896 de Trin. [8]) VIII 683. c. serm. Ar. [9]) MSG 35 $_{523}$ or. 29 $_{2}$; 35 $_{768}$ or. 42 $_{15}$. [10]) cf. II 543 ep. 140; III 313 de gen. ad litt. II 991 ep. 219; VIII 865 c. serm. Ar. VIII 838 de Trin. [11]) III 249 de gen. ad litt. VIII 935 de Trin.

Sein sind nichts Verschiedenes, sondern esse ist audire und videre[1]).

Diese Betonung dessen, dass der Sohn derselben Substanz sei, hatte nun, sollte nicht der Vorwurf des Modalismus erhoben werden, die weitere Folge, dass Augustin das Verhältnis der drei Personen zu einander umfassender als bisher zur Darstellung bringen musste. Darum sehen wir ihn auch in denselben Erörterungen, in denen er die Identität der Substanz nachweist, die Besonderheit der Personen darlegen.

Der Filius ist weder der Vater noch der heil. Geist, sondern tantum Filius[2]). Dass von hier aus eine strikte Ablehnung eines jeden Sabellianismus sich ergeben musste, liegt auf der Hand; Augustin will nicht Modalist sein. Priscillian hat contra veritatem das alte sabellianische Dogma wieder aufgenommen, ubi ipse Pater qui Filius[3]). Die Sabellianer sagen, dass unum ac eundem Filium esse qui Pater est. Nos autem, dass der zeugende Vater und der gezeugte Sohn zwei Personen seien, aber nicht zwei verschiedene Naturen. Non ergo unus et idem est Pater et Filius, sed unum sunt Pater et Filius[4]).

Es ist nicht zu leugnen, dass es Augustin, wenn man sich der ersten Periode erinnert, immer besser geglückt ist, durch Formeln dem Modalismus aus dem Wege zu gehen. Es ist aber doch charakteristisch für Augustin, dass er die arianische Häresie als die schlimmere beurteilt; denn diese hat, um den Sabellianismus zu vermeiden, die Naturen der Trinität unterschieden, und nicht die Personen[5]). Der Sohn ist also tantum Filius; aber Vater und Sohn sind nicht selbständige Wesen oder Accidenzen, sondern Relationen. In den oben gegebenen Citaten tritt dies ja deutlich zu Tage.

Aber nicht in der Relation zur Welt besteht die Dreiheit. Hier wird vielmehr der schon früher geltend gemachte Grundsatz von der operatio inseparabilis trinitatis aufrecht erhalten[6]). Während aber Augustin in der ersten Zeit noch von der Philosophie die Enthüllung des trinitarischen Geheimnisses erwartete und nicht über Versuche hinaus kam, die ihn selbst unbefriedigt liessen, hat er jetzt gegenüber dem sabellianischen und arianischen Irrtum sowohl die Einheit als auch die Dreiheit auf begrifflichen Ausdruck

---

[1]) VIII 693 c. serm. Ar. [2]) III 21 de doctr. chr. VIII 824 de Trin. [3]) VIII 671 ad Oros.; VII 301 de civ. Dei. [4]) VIII 706 c. serm. Ar. VIII 743 c. Maxim. VI 299 u. ö. [5]) X 1453 op. impf. [6]) VIII 824. 784. 686. 691. 830. 833. 838. 846. 850. 920. 1025. 1075 X 970 u. ö.

gebracht und den sicheren Weg gefunden, der zwischen beiden Häresieen hindurchführt.

b) Die Proprietäten des Sohnes. Jede Person hat ihre Proprietät, das ἴδιον der Griechen. Aber Augustin hat doch nicht, wie unsere lutherische Dogmatik, diese proprietas des Sohnes als ein und dieselbe immer festgehalten. Im Zusammenhang seiner Substanzenlehre geht Augustin besonders den Arianern und Manichäern gegenüber vom natum esse des Sohnes aus. Er ist also Deus de Deo, de patre genitus [1]), nicht factus de nihilo, sodass es eine Zeit gegeben hätte, zu der er nicht gewesen sei [2]). Demnach würde sich als die proprietas des Vaters und Sohnes das generare und generari ergeben.

Das hat Augustin auch ausgesprochen. Man darf aber noch keineswegs eine feste dogmatische Terminologie erwarten. Augustin unterscheidet noch nicht das procedere und generari; auch ist das generari noch nicht die einzige Proprietät des Sohnes. Veranlasst durch eine Schriftstelle seiner lateinischen Bibel redet er von einer processio des Verbum aus Gott. Ab illo processit ut Deus, ut aequalis, ut Filius unicus, ut Verbum Patris [3]). Das Gewöhnliche ist aber, von einem generari oder natum esse zu reden. Sicut Patri proprium est generare Verbum, ita Filio proprium est esse Verbum [4]).

In diesem Satz vereinigen sich zwei Gedanken, um die Besonderheit des Sohnes gegenüber der ersten Person der Trinität sicher zu stellen. Dem Sohn ist es eigentümlich Verbum zu sein; es ist ihm nicht eigentümlich, sapientia zu sein. Denn Vater und Sohn sind simul una sapientia [5]). Wenn Christus vorzüglich die Weisheit genannt wurde, so geschah es, quod ita ostendit Patrem sicuti est Pater: quia et ipsum (sc. Verbum) ita est, et hoc est quod Pater, secundum quod sapientia est et essentia [6]); nicht aber secundum quod Verbum. Denn Vater und Sohn sind nicht simul unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius. Sicut enim Filius ad Patrem refertur, non ad se ipsum dicitur; ita et Verbum ad eum cujus Verbum est refertur, cum dicitur Verbum. Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius. Quoniam igitur Pater et Filius simul non utique unus Filius, consequens est ut Pater et Filius simul non amborum unum Verbum. Et propterea non eo Verbum quo Sapientia; quia Verbum non ad

---

[1]) VI 299; VIII 839 de Trin. [2]) VI 299; VIII 839 u. ö. [3]) III 1702 in Joh. ev. tr. [4]) VIII 696 c. serm. Ar. [5]) VIII 933 de Trin. [6]) VIII 937 de Trin.

se dicitur, sed tantum relative ad eum, cujus Verbum est, sicut Filius ad Patrem[1]). Verbum enim relative, sapientia essentialiter intelligitur[2]). Augustin hatte ja bereits früher von der sapientia und dem Verbum gesprochen; aber er hatte noch nicht diesen Unterschied in der beiderseitigen Bezeichnung angegeben. Demnach ist also das Verbum-Sein die Proprietät des Sohnes, dann natürlich auch das natum esse[3]). Dies ist die eigentliche kirchliche Lehre. Die γεννησία war das ἰδίαζον σημεῖον des Sohnes[4]).

Dass nun im Begriff des natum esse Schwierigkeiten beschlossen sind, ist Augustin nicht verborgen geblieben. Si natus est Filius Dei de Patre, jam Pater destitit gignere; et si destitit, coepit; si autem coepit gignere, fuit aliquando sine Filio; sed numquam fuit sine Filio, quia Filius ejus sapientia ejus est, quae candor est lucis aeternae. Ergo semper gignit Pater, et semper nascitur Filius. Hic rursus timendum est ne putetur imperfecta generatio, si non dicimus natum esse, sed nasci. Compatere mecum ... in his angustiis humanae cogitationis et linguae, et pariter confugiamus ad Spiritum Dei per prophetam dicentem: Generationem ejus quis enarrabit[5]). Da Augustin das semper nasci perhorresziert[6]), langt er beim Mysterium an; aber er will sich doch bemühen, hinter das Geheimnis dieses Mysteriums zu kommen, und versucht es, das genitum esse zu verstehen. Freilich ist es schwierig, mente conspicere generationem, die nicht in der Zeit geschehen, sondern ewig ist, schwierig sogar für einen, der von Gott selbst inspiriert ist[7]); aber nur von einem solchen kann sie begriffen werden. Gott bringt das Verbum hervor ex corde suo, ex intimo suo ... sed dicere Dei aeternum est. Tu .. generas Verbum quod antea non erat. Non sic Deus genuit Verbum: dicere Dei sine initio est, et sine fine; et tamen unum Verbum dicit[8]). So bezeichnet denn auch das Schriftwort „hodie genui te“ charakteristischer Weise die sempiterna generatio[9]), und es ist zu scheiden zwischen dem πρωτότοκος und dem γεννᾶν. Darum heisst es nicht μονότοκος, sondern μονογενής i. e. unigenitus. Die lateinische Sprache hat freilich πρωτότοκος nur mit primogenitus übersetzen können. Die Griechen aber treffen das Richtigere, wenn sie πρωτότοκος und nicht πρωτογενής sagen. Tam-

[1]) VIII 936 de Trin.; VIII 925 ib. IV 845 enarr. in Ps. [2]) VIII 936 de Trin. [3]) VIII 908 de Trin.; III 1728. [4]) Den Unterschied der Trinitätslehre Augustins und den Orientalen brauchen wir nicht auszuführen. Er ist bekannt. [5]) II 1047 ep. 238. [6]) cf. p. 28. [7]) II 444 ep. 118; III 1071 de cons. ev.; VI 299 de ag. chr. [8]) IV 497 enarr. in Ps. III 248 de gen. ad litt. II 374 ep. 102. [9]) IV 71 Enarr. in Ps.

quam Pater genuerit aequalem sibi, creatura vero pepererit[1]). An dem aus dem Buch der Weisheit stammenden bekannten Gleichnis vom lumen und splendor sucht Augustin dies klar zu machen[2]).

Nun könnte es allerdings scheinen, als habe Augustin den alten Emanationsgedanken, den er ja als Manichäer geteilt hatte, nicht aufgegeben. Denn der Sohn ist eine manatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sincera. Ibi autem quod manat et de quo manat unius ejusdemque substantiae est. Neque enim sicut aqua de foramine terrae aut lapidis manat, sed sicut lux de luce[3]). Er spricht auch von dem candor lucis, nicht von der lux lucis, ne obscurior putaretur ista quae manat quam illa de qua manat[4]). Diese Worte erinnern an die in den Konfessionen gegebene Darstellung seiner Christologie zur Zeit seiner manichäischen Irrfahrten. Dass aber Augustin in diesem Punkt den Manichäismus nicht ganz sollte überwunden haben, ist ausgeschlossen, wenn man sich seine antimanichäische Polemik und die in Frage kommende Stelle der Konfessionen vergegenwärtigt. Auch zeigt das zuletzt angeführte Wort, dass Augustin das Charakteristikum des Emanationsgedankens, die Depotenzierung und Degeneration des Logos, nicht teilt. Es würde auch eine solche Annahme übel zu der jetzt so energisch geltend gemachten Gleichheit der Substanz passen. Augustin hat nur den Begriff der Manatio übernommen, ihm aber einen anderen Inhalt gegeben, ihn überhaupt nur selten verwertet und gewöhnlich sich auf das genitum esse beschränkt, denn auch das procedere des Sohnes wird selten behauptet.

Das also ist einmal die Proprietät des Sohnes, esse Verbum und esse genitum. Dass damit die gleiche Ewigkeit des Verbum oder Sohnes mit dem Vater gegeben ist, ist einleuchtend, wird aber doch besonders gegen Arianer und Photinianer geltend gemacht, deren logische Widersprüche Augustin freilich aufdeckt, ohne jedoch es zu einer prinzipiellen Würdigung ihrer von Gott als der höchsten Weltkausalität ausgehenden Theologie zu bringen. Er legt die Folgewidrigkeit der arianischen These dar, die, von Gott als der unbewegten und unveränderlichen Einheit ausgehend, doch gezwungen wird, den Wechsel und die Zeitlichkeit in Gott einzutragen. So leidet der Arianismus an einem inneren Widerspruch. Nach Augustin ist das Verbum dem Vater coaeternum[5]), antequam dies, antequam omnino aliquid fieret[6]). Die arianische These, Chris-

[1]) III 759 Qu in Hept. [2]) VIII 611 c. advers. leg. [3]) VIII 906 de Trin. [4]) ib. [5]) III 253. 260. 268. 270. 251. 324 u. ö. [6]) III 324; IV 528. 957. 1082 u. ö.

tus sei durch den Willen des Vaters ante omnia saecula constitus, führe von selbst zur Koäternität des Filius. Denn wenn es eine Zeit gegeben habe, zu der der Vater ohne den Sohn gewesen sei, so sei vor dem Sohn eine Zeit gewesen, also könne man nicht davon sprechen, dass der Sohn ante omnia saecula gewesen sei. Porro si ante omnia tempora Filius erat, ... procul dubio coaeternus est Patri [1]). Von einer visibilitas des Verbum kann unter diesen Umständen natürlich keine Rede sein [2]). Es ist eine katholischem Denken fremde und eine unfromme Behauptung, wenn die Arianer meinen, dass die Substanz des Sohnes nullo assumto corpore per seipsam esse visibilem, und deswegen vor der Menschwerdung den Vätern erschienen sei [3]).

Neben diesem natum esse des Sohnes als seiner proprietas findet sich eine zweite Proprietät. Filius nec Pater est nec Spiritus sanctus ... Filius tantum Filius. ... Eadem tribus aeternitas, eadem incomunitabilitas, eadam majestas, eadem potestas. In Patre unitas, in Filio aequalitas; weil aber der Vater der eine ist, darum sind alle drei unum propter Patrem, aequalia omnia propter Filium [4]).

Es ist dies eine durchaus andere Verwendung des Begriffs der aequalitas, als wie ihn die kirchliche Trinitätslehre kennt. Denn ihr zufolge wird nur allgemein von der aequalitas der Trinität gesprochen, aus welcher sich ergebe, dass jede Person nicht bloss eine ὁμοιότης, sondern auch eine ταὐτότης des göttlichen Wesens habe. Man denkt aber nicht daran, einer der innergöttlichen Personen diese aequalitas als besondere Proprietät zuzuschreiben. Wo man auf den character hypostaticus zu sprechen kommt, kennt man als unterscheidende notae internae nur das generare, genitum esse und spirare sowie procedere. Indem aber Augustin immer die aequalitas des Sohnes mit dem Vater nachweisen musste, verband sich leicht der Begriff der aequalitas mit dem des Sohnes, so dass schliesslich die aequalitas zu einer proprietas des Sohnes wird. Andererseits war die Voraussetzung des christlichen Gottesgedankens nicht blos, sondern auch des philosophischen, speziell des neuplatonischen, der Gedanke der unitas; die Anschauung von der Rückkehr von der Vielheit zur Einheit, von der Loslösung zum

---

[1]) VIII 684 c. Serm. Ar.; III 248 de Gen. ad litt. III 249 ib. 335 ib. IV 642 in Ps. enarr. III 1073 de cons. ev. 1085 ib. 1228 IV 528 in Ps. enarr. u. ö.
[2]) II 626 ep. 148 VIII 762 c. Maxim. [3]) III 392 de gen. ad litt. VIII 826 de Trin. VIII 923: ib. 834 ib. 882 ib. VIII 686 c. serm. Ar. [4]) III 21 de doctr. chr. cf. VIII 846 de Trin.; III 1775.

reinen Sein aus der Verflochtenheit mit dem Nichtsein, die Anschauung von der einem jeden Ding entsprechenden quies, der kosmischen pax[1]), hat Augustin aus dem Neuplatonismus ins Christentum mitgenommen. So verbindet sich ganz von selbst der Begriff der unitas mit dem der Gottheit schlechthin. Wird er aber nun auf das trinitarische System übertragen, haftet er an der Person des Vaters. Dieser Gedanke von der aequalitas der drei innertrinitarischen Personen propter Filium und der unitas propter Patrem ist in die kirchliche Dogmatik nicht aufgenommen.

Noch von einer d r i t t e n p r o p r i e t a s spricht Augustin, die aber zugleich über den Rahmen der eigentlichen proprietas hinausführt. Das christliche Bewusstsein forderte ja im Gegensatz zu den emanatistischen Welterklärungssystemen gleich anfangs ein Heraustreten Gottes im Schöpfungsakt. Augustin hat ja auch in Worten wenigstens die Schöpfung festgehalten. Die absolute Substanz ist nicht als solche causa efficiens; darum können die endlichen Dinge nicht aus ihr hervorgehen, sie müssen geschaffen, d. h. durch einen Willensakt ins Dasein gerufen werden. So wurde denn auch bereits in der ersten Periode die creatio behauptet. Aber es lag trotzdem der ganzen Vorstellung ein monistisches Denken zu grunde, welches nur seinen Ausgangspunkt genommen hatte von einem naiven Dualismus. Mit dem ausserweltlichen Gott konnte Augustin natürlich nichts anfangen; den überweltlichen wollte er nicht aufgeben. So ergab sich bei der primär kosmischen Orientierung des Gottesgedankens eine nur scheinbar kreatianisch geartete, thatsächlich aber auf geistige Immanenz sich zurückführende Entstehung der Kreatur. Wo es aber galt, Gott mit der Welt in Berührung zu bringen, schob Augustin unversehens das Verbum als Welt bildende Kraft dazwischen.

Das geschieht auch jetzt; das Verbum Dei, die Sapientia oder wie es grade im Hinblick auf die Schöpfung vielfach heisst, die Virtus Dei, ist Mittler der Schöpfung. Im Verbum omnia dicta sunt, ehe sie waren[2]), sodass Augustin ein Mal sogar das Verbum mit dem Fatum vertauscht, indem er fatum von fari ableitet, und also Gott in der Schöpfung immobiliter h. e. incommutabiliter, est locutus, sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt, et quae ipse futurus est[3]) Gott hat die Welt geschaffen potentia Verbi[4]), dem die potentia creandi inne wohnt[5]). Unzählige Male wird Joh. 1_1

[1]) Pax est omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio 7_{640} de civ. Dei. [2]) CESL 25_{260}. [3]) 7_{150} de civ. Dei. [4]) III 327 de gen. ad litt. VI 291 de ag. chr. [5]) III 375 de gen. ad litt.

wiederholt; das Verbum ist das principium creatae primitus ac potissimum spirituali creaturae, et consequenter etiam universae creaturae[1]). Indem Christus sich selbst principium nennt, bezeichnet er sich damit als den Schöpfer[2]). In gleicher Weise wird das johanneische Wort von Christo als dem Leben verstanden, und als virtus Dei hat Christus auch vor seiner Menschwerdung alle Wunder gethan[3]). Doch weist Augustin den Schöpfungsgedanken der Arianer ab, die, um Gott möglichst von der Sphäre der Endlichkeit fern zu halten, den Sohn auf Geheiss des Vaters alles schaffen liessen, tamquam Pater non creaverit, sed a Filio creari jusserit . . . Formant sibi . . . duos aliquos, etsi juxta invicem, in suis tamen locis constitutos, unum jubentem, alterum obtemperantem. Nec intelligunt ipsam jussionem Patris . . . non esse nisi Verbum Patris[4]). Alles ist a patre; aber creator wird er doch nur relative ad creaturam genannt[5]).

Augustin sucht eben beidem gerecht zu werden, dem Schöpfungsgedanken, der die Beziehung Gottes zur Welt ohne weiteres voraussetzt, und dem philosophischen Gottesbegriff, der die Annäherung des Unendlichen an das Endliche nicht verträgt. Beides wird jetzt schärfer formuliert als bisher. In der früheren Zeit waren hauptsächlich die Manichäer Augustins Gegner gewesen. Ihnen gegenüber hatte er die Uebereinstimmung von altem und neuem Testament nachzuweisen, also den Nachweis zu führen, dass die bei Johannes und Paulus vorausgesetzte Schöpfung durch den Logos auch im A. T. ausgesprochen sei, indem Gott ja die Welt durch das Wort schuf. Die Schöpfung der Welt durch den Logos erkannten die Arianer an. Der lebendige Anfang der Welt war ihnen jenes göttliche Zwischenwesen, welches sie Sohn nannten, und welches eine einzige, mittlerische Stellung zwischen Gott und Welt dadurch einnimmt, dass es ihre Einheit darstellt. Gott ist Weltursache nur gewesen durch Erschaffung des Sohnes, durch den die Welt wird. Der arianische Gottesbegriff forderte diese Annahme; aber dieser durch die Logosidee vermittelte Schöpfungsgedanke schloss die Schöpfung der Welt durch Gott selbst aus. So wird Augustin genötigt, jetzt auf die Schöpfung durch den Vater hinzuweisen und auseinanderzusetzen, inwiefern von einer Beteiligung des Vaters an der Schöpfung gesprochen werden könne. Die Schöpfung der Welt durch das Verbum wird nicht preisgegeben, so wenig wie die im

---

[1]) III 251 de gen. ad litt. VI 299 de ag. chr. IV 130 enarr. in Ps. II 834 ep. 187 II 374 ep. 102 II 213 ep. 55 VI 291 de ag. chr. [2]) VIII 920 de Trin. [3]) IV 1150 enarr. in Ps. [4]) VIII 685 c. serm. Ar. VIII 827 de Trin. III 269 de gen. ad litt. [5]) VIII 920 de Trin.

Kampf gegen den Manichäismus erreichte energische Verknüpfung des Logosgedankens mit Christus[1]). In der Auseinandersetzung mit dem Arianismus gewinnt er aber die Möglichkeit, das Verhältnis von Vater und Sohn bei der Schöpfung genauer darzulegen, die Beteiligung des Vaters an der Schöpfung zu behaupten, ohne seinen philosophischen Gottesbegriff direkt zu verletzen.

Von dieser Gedankenreihe aus nun ergab sich eine dritte proprietas. Quaeris proprietatem Christi? In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum. Ecce proprietas Christi, per quam factus es[2]). Das Verbum wird nur unter diesem Gesichtspunkt der Schöpfung ins Auge gefasst. Quod ad Verbum attinet, creator est Christus[3]). Hier aber tritt uns entgegen, dass Augustin dem Begriff der proprietas noch nicht feste dogmatische Gestalt gegeben hat. Er wird nämlich dem Begriff similitudo gegenübergestellt. Christus ist sol, petra, avis etc. in similitudine[4]); Weltschöpfer zu sein ist aber seine Proprietät. So viel ist also zunächst sicher, dass der Begriff keine ausschliessliche Beziehung mehr auf innertrinitarische Verhältnisse hat, wie die beiden vorhergehenden Male. Es ist nicht mehr das proprie subsistere und ἰδικῶς ὑπάρχον, also nicht der τρόπος ὑπάρξεως. Man wird aber schwerlich an die opera ad extra der kirchlichen Dogmatik denken dürfen. Denn in dieser wird dem Vater die Schöpfung und Sendung des Sohnes zugeschrieben, während dem Sohn allein die Erlösung. Man könnte im besten Fall eine Abart in der trinitarischen Konstruktion statuieren, die zu kirchlicher Anerkennung nicht gekommen ist. Ganz ausgeschlossen ist die Möglichkeit nicht, unter der hier angeführten Proprietät eine trinitarische Spekulation zu finden. Denn Augustin hatte ja im Verhältnis des Vaters und Sohnes dies als das proprium bestimmt, dass jenem das Zeugen, diesem das Verbum sein zukomme. Da er aber ein ruhendes Verbum nicht kennt, sondern mit demselben schon in der ersten Zeit den Gedanken einer operativa potentia verband, ein Gedanke, der auch in seiner Auslegung des mosaischen Satzes „und Gott sprach" immer wiederkehrt, ist es nicht unmöglich, dass Augustin als mit zum proprium des Verbum gehörig die Schöpfung betrachtet hat. Immerhin wäre es aber doch nur eine vermittelte und keine direkte Beziehung. Die direkte Beziehung ist das Verbum esse; aus dem Gedanken des Verbum müsste man nun erst den Begriff der schöpferischen Kraft ableiten, sodass man von einer Proprietät im

[1]) IV 1374 enarr. in Ps. [2]) IV 1374 enarr. in Ps. [3]) II 835 ep. 137. [4]) IV 1374 enarr. in Ps.

strengen und direkten Sinn nicht reden könnte.

Dazu kommt, dass in dieser Proprietät an eine Funktion gedacht wird, die dem Sohn nicht ausschliesslich zukommt. Denn der Sohn hat gesprochen: Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt. Es ist also die Weltidee dem Vater und Sohn von Ewigkeit her gemeinsam. Wenn es vom Sohne heisst, dass durch ihn die Weltidee ins substanzielle Sein hereingeführt ist, so bestimmt sich dies aus seiner Proprietät, indem er für sich das Objekt in der göttlichen Subjekt-Objektivierung, das Wort, das principale Verbum ist[1]). Als das Wort trägt der Sohn den Weltgedanken, in welchem alles, was geschaffen wird, zumal gedacht ist, unwandelbar in sich, und zwar als Lebensgedanken (vita). Dies zeigt, dass der ursprüngliche Begriff der proprietas jedenfalls eine Wandlung erfahren haben muss, und der Gedanke der schöpferischen Thätigkeit überschreitet den τρόπος ὑπάρξεως. Man dürfte also nicht an die notae internae denken, sondern müsste die notae externae ins Auge fassen. Aber diese Unterscheidung von notae internae und externae ist erst in der protestantischen Dogmatik durchgeführt, welche in der einen Gottheit die Werke nach innen und aussen unterscheidet und Modi der göttlichen Offenbarung kennt, also die Unterschiedenheit der drei Personen möglichst betont, während vorher, speziell bei Augustin, die Betonung der Einheit massgebend ist. Am ehesten könnte man noch an die opera attributiva oder appropriativa denken, denen zufolge ja die Schrift zuweilen einzelnen Personen eine Funktion zuschreibt, die allen drei Personen gemeinsam ist. Zu diesen opera appropriativa gehört aber auch die Schöpfung der Welt durch den Sohn auf grund von Col. 1_{16}[2]).

Es ist aber wahrscheinlich, dass man die in Rede stehende Ausführung Augustins überhaupt nicht unter direkt trinitarische Beleuchtung stellen darf. Augustin spricht ja zunächst lediglich davon, was Christus in similitudine ist, und von dem, was seine proprietas konstituiert. Daraus ergiebt sich, dass der Begriff der proprietas hier nicht gemessen werden will an dem Verhältnis der trinitarischen Personen zu einander, sondern sich lediglich auf die Person Christi beschränkt, auf das, was er wirklich ist, im Gegensatz zu dem, was nur in der Form des Gleichnisses von ihm ausgesagt wird. Es ist ein Gleichnis, wenn

[1]) III 267 de gen. ad litt. cf. Conf. XI 9: Verbo tibi coaeterno ... dicendo facis. cf. III 268 de gen. ad litt. [2]) cf. VIII 693 c. serm. Ar.

man von Christus als der Sonne, dem Fels, dem Baum etc. redet; es ist aber kein Bild, vielmehr Wahrheit, wenn man von dem Weltschöpfer redet. Demnach würde proprietas alles jenes bedeuten, was man von Christus aussagen kann, ohne sich der Form eines Bildes zu bedienen. Gegen die Beziehung auf die innertrinitarischen Verhältnisse spricht gewiss auch dies, dass Augustin von einer proprietas des Verbum und einer solchen des Fleisch gewordenen Verbum redet. Die proprietas des Verbum ist die Schöpfung; die des Fleisch gewordenen die refectio. Das Verbum caro factum ist die proprietas, per quam refectus es[1]). Es kommt also Augustin hier nicht an auf eine Unterscheidung der einzelnen göttlichen Personen realiter a se invicem; es handelt sich nicht um einen trinitarischen Terminus, sondern um einen christologischen, aber nicht um den bekannten Terminus der unio personalis. Augustin will ganz im allgemeinen nur die Besonderheit der Thätigkeit des Verbum und des Fleisch gewordenen Verbum darthun, und zwar so, dass jede similitudo, die als solche den Gedanken nicht rein darstellt, ausgeschlossen ist. Die proprietas des Verbum in diesem Sinne ist aber die Weltschöpfung. Augustin kennt also die Idee der proprietas in doppelter Beziehung. Einmal soll sie den modus subsistendi darstellen, also die innertrinitarischen Verhältnisse beleuchten; andererseits soll sie die Eigentümlichkeit des Verbum im Unterschied von derjenigen des Fleisch gewordenen charakterisieren.

Inhaltlich sind im Vergleich mit der früheren Periode nicht neue Bestimmungen nachweisbar. Es sind dem Filius Dei dieselben Prädikate geblieben; aber sie sind in ihren Beziehungen genauer abgegrenzt, und es wird das Verhältnis des Filius zum Pater genauer dargelegt. Die Auseinandersetzungen mit den Gegnern des katholischen Dogmas nötigen Augustin, die Gottheit des Sohnes am Begriff der göttlichen Substanz zu beleuchten und die völlige Gleichheit mit dem Vater in formell stärkerer Weise als bisher zu betonen, andererseits aber auch die Unterscheidungsmerkmale mehr hervorzuheben. Es wurden die einzelnen dem Sohne beigelegten Prädikate auf ihre trinitarischen Konsequenzen hin angesehen. Es wird zwischen der sapientia und dem Verbum geschieden, welch' letzteres nur dem Sohne als proprium zukommt. Die Proprietät des Sohnes wird erblickt im genitum esse und Ver-

[1]) IV 1329. 288. 294 enarr. in Ps.

bum esse, aber auch in der aequalitas, während die unitas dem Vater zukommt. Andererseits wird der Begriff der proprietas allem Anschein nach dazu verwertet, die Besonderheit des Verbum gegenüber dem homo Christus darzulegen. Als proprietas in diesem Sinne ergab sich die creatio. Für die ganze an den Logosgedanken sich anknüpfende Betrachtung war massgebend Joh. 1 1. Auch der Begriff des Lebens wurde in den Rahmen dieses Gedankens gestellt. Wie reich jetzt die Aussagen über die trinitarischen Beziehungen des Filius geworden sind, erkennt man besonders deutlich, wenn man sich die dürftige Aussage der Quaestio 28[1]) vergegenwärtigt, wo Augustin über die Trinität nur zu sagen weiss, wie es eine trina causa gebe, qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit, die causa der Kreatur aber Gott sei, so müsse auch Gott dreieinig sein, utrum omnino sit, utrum hoc an illud sit, utrum approbandum improbandumve sit.

c. Neuplatonischer Charakter der Logoschristologie. Wenn nun auch Augustin die Einheit und Gleichheit des Verbum mit dem Vater urgiert und von der Stellung, die der Logos in der griechischen Philosophie einnimmt, nichts wissen will, auch seine Ausführungen an Schriftstellen anschliessen kann, so ist doch die zu grunde liegende Methode von der der Schrift durchaus verschieden, und es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass dem Verbum eine wesentlich kosmische Beurteilung geworden ist. Auch ist die neuplatonische Färbung noch unverkennbar. Sie bekundet sich nicht bloss darin, dass Augustin eine deformis vita des Verbum ablehnt. Das wäre zunächst nur ein ästhetischer Gedanke. Es knüpfen sich vielmehr an den Begriff des Verbum Gedanken und Empfindungen, in welchen sich der Erkenntnis- und Seligkeitstrieb vereinigen und in der Schauung des kosmisch orientierten Verbum ihre Befriedigung finden. Das Verbum ist nicht bloss Mittler der Weltschöpfung, sondern zugleich Erkenntnisprinzip der Schöpfung, und indem die creatura intellectualis der Engelwelt im Verbum die gesammte Natur schaut, ist sie selig. Es besteht nämlich ein Unterschied inter cognitionem cujusque rei in Verbo Dei et cognitionem ejus in natura ejus[2]). Man kann die Dinge in ihrer Natur erkennen, sofern sie sich dem sinnlichen Auge darbieten, ohne Rücksicht auf ihre Stellung im Kosmos und ihren ewigen Ursprung im

---

[1]) VI 15 Qu 83. [2]) III 312 de gen. ad litt.

Verbum. Das ist aber eine cognitio minor quae recte vesperae nomine significatur[1]), die darum auch, religiös angesehen, wertlos ist. Wir Menschen nun erkennen die Kreatur per ordines temporum und per administrationem. Anders dagegen die creatura intellectualis[2]), die Engel. Von ihnen wird sie primordialiter und originaliter erkannt in Verbo Dei[3]). Sie schauen das Sichtbare nicht wie das Vieh allein durch den körperlichen Sinn; sie erkennen es vielmehr besser, interius in ipso Dei Verbo, a quo illuminantur ut sapienter vivant[4]). In dieser Schauung sind sie selig. Dieses Verbum ist ipse Christus, in quo requiescunt angeli et omnes coelestes mundissimi spiritus in sancto silentio[5]). Einer solchen Erkenntnis der Kreatur im Worte Gottes und der daraus resultirenden Seligkeit ist auch die mens humana fähig. Sie erfasst das Geschaffene zuerst per sensus corporis; dann erforscht sie die causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei und erkennt so schliesslich durch die geschaffene Welt das unsichtbare Wesen Gottes[6]). Die ganze Haltung dieses Satzes erinnert an den Neuplatoniker Augustin. In der Schauung des Universums primordialiter in Verbo Dei besteht die Seligkeit, die also nicht bestimmt wird nach spezifisch christlichen Gedanken, sondern nach direkt neuplatonischen.

Wenn man sich nun aber vergegenwärtigt, dass diese ganze Vorstellung in der ersten Zeit nur möglich war auf grund der Bestimmung des Filius als der kosmischen veritas und der Identifikation des Filius mit dem neuplatonischen νοῦς, so ist die Frage berechtigt, ob auch jetzt noch diese Identifikation nachweisbar ist. Die logische Konsequenz würde es jedenfalls erfordern; aber auch die aus obigen Sätzen erkennbare religiöse Eigenart Augustins.

Nun hören wir aber in den Retraktationen Augustin das Bekenntnis aussprechen, es missfalle ihm, dass er in den Büchern de ordine von zwei Welten gesprochen habe, der sensiblen und intelligiblen Welt. Non ex Platonis vel ex Platonicorum persona, sed ex mea sic commendavi, tamquam hoc etiam Dominus significare voluerit, quia non ait, regnum meum non est de mundo; sed, regnum meum non est de hoc mundo . . . Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam

---

[1]) III 312 ib. [2]) III 270 ib. [3]) III 325 ib. [4]) III 269 ib; 270 ib.
[5]) VI 331 de cat. rud. [6]) III 316 de gen. ad litt.

rem velimus attendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret; si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum. Nec tamen isto nomine nos uteremur, si jam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditi[1]).

Hier ist nun zunächst so viel ersichtlich, dass Augustin den Ausdruck „intelligible Welt" nicht billigt. Als Grund giebt er an, dass er nicht schriftgemäss sei. Das ist aber doch nur eine rein formelle Begründung, die über den inhaltlichen Wert des Gedankens selbst noch nicht entscheidet. Vielmehr scheint Augustin denselben gebilligt zu haben. Denn Plato hat nur im Ausdruck geirrt, nicht in der Sache selbst. Demnach könnte man berechtigt sein, auch in dieser spätesten Lebenszeit Augustins jene Jugendvorstellung wiederzufinden, und den ganzen Unterschied auf einen verschiedenen Wortgebrauch zurückzuführen. Augustin hätte dann nicht den Philosophenmantel mit der priesterlichen Alba vertauscht, sondern eine priesterliche Alba über den Philosophenmantel geworfen. Aber so leicht ist die Schwierigkeit doch nicht gelöst. Kahl freilich behauptet gradezu auf grund unserer Stelle die Identifikation von neuplatonischem νοῦς und christlichem Logos[2]). Auch Scipio scheint dies anzunehmen. Freilich spricht er überhaupt nicht von einer Identifikation beider Begriffe, da er ja nicht die Christologie behandelt. Aber er deutet auch mit keiner Silbe an, dass Augustins Weltbild sich irgendwie im Laufe der Jahre geändert hätte. Er giebt auf grund unserer Stelle zwar zu, dass Augustin mens und ratio (Idee) nicht immer konsequent scheide, sondern, wie hier, mens und ratio divina auch identifiziere. Aber er lässt doch die Quaestio 46 die bestimmende sein und sieht die mens creatoris als den gemeinsamen Ort der Ideen an[3]). Hatte Scipio von der frühesten Zeit aus den ganzen Augustin verstanden, ohne die Frage nach einer etwaigen Entwicklung aufzuwerfen, so geht Willmann den umgekehrten Weg. Von Retr. I 3 $_{2}$ aus will er den Neophyten Augustin verstehen und konstatiert hinischtlich Retr. I 3 $_{2}$ eine völlige Umbiegung des platonischen Gedankens des κόσμος νοητής in den blossen Schöpfergedanken Gottes[4]). Harnack endlich leugnet in der drit-

---

[1]) I 588 Retr. I 3 $_{2}$. [2]) Kahl, der Primat des Willens p. 39. [3]) Scipio a. a. O. p. 46. [4]) Willmann, a. a. O. II 285.

ten Auflage seiner Dogmengeschichte jedenfalls für die Zeit nach 400 eine Identifikation des Filius und des νοῦς.

Für die von Kahl vertretene Position könnte nun ins Gewicht fallen, dass Augustin in den Retraktationen, wo er die Quaestiones 83 durchspricht, an der Quaestio 46 nichts auszusetzen hat. Er scheint demnach thatsächlich sich noch zu dem dort Niedergelegten bekannt zu haben. Da nun in dieser quaestio sich der Ausdruck mundus intelligibilis nicht vorfindet, könnte der Schluss berechtigt erscheinen, dass es Augustin nur um eine Rektifizierung des Ausdrucks, nicht des Gedankens zu thun gewesen sei. Fassen wir die Qu. 46 näher ins Auge, so begegnet uns auch hinsichtlich des Gedankens eine Verwandschaft mit Retr. I 3_2. In beiden Fällen weist Augustin darauf hin, dass Gott die Welt nicht könne irrationabiliter[1]) geschaffen haben, dass vielmehr alles ratione condita sei[2]). So weit stimmen beide Ausführungen überein. Nun aber setzt Augustin in der Quaestio 46 die ratio divina unversehens um in die rationes oder Ideeen. Er spricht von der ratio des Menschen und der ratio des Pferdes. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Diese rationes haben ihren Ort in der mens creatoris oder mens divina, und bedeuten dasselbe wie die Ideeen, die, weil in mente divina vorhanden, ebenfalls ewig und unveränderlich sind. So gelangt Augustin hier zum mundus intelligibilis, ohne den Ausdruck selbst zu verwenden. Dieser in der Quaestio 46 beobachtete Fortgang ist in den Retraktationen nicht zu bemerken. Hier bleibt Augustin bei der ratio divina stehen, der sempiterna und incommutabilis, qua fecit mundum. Die intelligible Welt ist also nicht der Komplex von Ideeen wie in der Quaestio 46, sondern lediglich der göttliche vernünftige Schöpfergedanke. Das ist aber eine völlige Umbiegung des neuplatonischen Begriffs sowohl als des in Qu. 46 Gesagten. Wir müssten also auf grund von Retr. I 3_2 nicht bloss vermuten, dass er am Ausdruck Anstoss genommen habe, — das bekennt er ja selbst —, sondern dass er auch den Inhalt des Begriffs nicht mehr sich aneigne, und sein Schweigen über Qu. 46 in den Retraktationen sich darauf zurückführe, dass er diese Quaestio im Lichte des Retr. I 3_2 niedergelegten Gedankens geschaut habe.

Aber so ansprechend und gewiss auch psychologisch nicht unmöglich diese Vermutung wäre, können wir sie doch nicht für die wahrscheinlichste, jedenfalls nicht für die einzig berechtigte halten. Denn wenn Augustin in den Retraktationen sagt: Quadragesima

---

[1]) VI 30 Qu 83 I 589 Retr. [2]) VI 30 ib. I 589 ib.

sexta: de Ideis[1]), muss er sich noch wenigstens zur Ideeenlehre bekannt haben. Es ist unmöglich, bei der blossen ratio divina als lediglich dem vernünftigen Schöpfergedanken Gottes stehen zu bleiben. Es lag in der Quaestio 46 zufolge des schillernden Begriffs der ratio die Möglichkeit vor, eine leidliche Kongruenz zwischen Retr. I 3_2 und Qu. 46 herzustellen, und hätten wir nicht diese Retr. I 26 gegebene kurze Bemerkung Augustins, dürften wir über die wohl denkbare Annahme nicht hinausgehen, dass Augustin thatsächlich die Qu. 46 im Sinne von Retr. I 3_2 gelesen habe. Diese Möglichkeit macht aber Retr. I 26 unwahrscheinlich. Es folgt jedoch aus dem Bisherigen noch nicht die Identifikation des κόσμος νοητός mit dem Filius. Dazu fehlt es in Retr. I 3_2 an den nötigen Anhaltepunkten. Kahl geht weiter, als der Wortlaut berechtigt. Man darf als sicheres Ergebnis nur hinstellen, dass Augustin den Ausdruck mundus intelligibilis jetzt verwirft, dass inhaltlich Retr. I 3_2 zunächst nur vom allgemeinen vernünftigen Schöpfergedanken die Rede ist, die ratio divina also nicht in die rationes umgesetzt ist, dass aber nach Retr. I 26 in dieser Zeit die Ideeenlehre noch vorausgesetzt wird und dass die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, in Retr. I 3_2 nach Analogie von Qu. 46 die ratio divina als den zusammenfassenden Ausdruck für die rationes zu verstehen. *Ist aber die Identifikation des κόσμος νοητός mit dem Filius nicht stringent nachweisbar, so ist man andererseits doch nicht berechtigt, diese Identifikation rundweg abzulehnen.* So weit die Retraktationen in Betracht kommen, bleibt demnach nur ein *non liquet* übrig. Ein positives Resultat, das allgemein anerkannt werden müsste, lässt sich hinsichtlich unserer Frage nicht geben.

Ist überhaupt eine Antwort möglich? Indem wir zunächst absehen von den früheren Schriften dieser letzten Periode, fassen wir Augustins Schrift de Trinitate ins Auge, die nach allgemeinem Zugeständnis an vielen Stellen Pantheismus durchblicken lässt[2]). In dieser Schrift nun findet sich eine Erörterung, die zweifellos pantheistisch aufzufassen ist, aber gewiss noch weiter führt. Hier heisst es nämlich: Quia igitur unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul; non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt;

---

[1]) I 626 Retr. V 26. [2]) De Trin. III 6. 7. 8. 16.

et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est[1]).

Man wird zunächst dies behaupten können, dass alles Geschaffene principaliter und incommutabiliter im Verbum ist; denn es giebt nur ein Verbum, durch welches alles geschaffen ist. Während die geschaffene Welt dem Wechsel und der Veränderlichkeit unterworfen ist, hat hier alles nur Sein, tantummodo sunt. Nun geht Augustin noch einen Schritt weiter. Es ist nicht bloss alles im Verbum, sondern omnia unum sunt, und von hier schreitet er fort zum unum est. So versinkt also die Welt im Sohn als Einheit. Das ist Pantheismus. Den manichäischen Pantheismus oder vielmehr Panchristismus hat Augustin abgelehnt. Den platonischen Pantheismus behält er. So weit führt sicher diese Ausführung. Nun wird freilich von den rationes nicht gesprochen. Aber wir sind berechtigt, nach sonstigen bekannten Vorstellungen Augustins weniger klare Ausführungen zu deuten. Die quaestio 46 hatte das Sein der Dinge auf ihre Theilnahme an den ewigen, unveränderlichen, in der mens divina weilenden rationes zurückgeführt. In den Retraktationen hatte Augustin die Qu. 46 nicht desavouiert, vielmehr sich zur Ideeenlehre bekannt. So hindert uns nichts, in der hier angezogenen Stelle die Ideeenlehre zugrunde zu legen, ohne welche diese Stelle überhaupt nicht verständlich wäre. Augustin spricht ja nicht einmal von der participatio der geschaffenen Weltdinge am Sein, sondern geht sofort auf die Dinge als Seiende über. Als seiend ist aber alles geschaffen principaliter und incommutabiliter im Verbum und schliesst sich erst in diesem einem Verbum zur Einheit zusammen, sodass also das Verbum und alles zur Einheit zusammengefasste Seiende, das als solches im Unterschied von der geschaffenen Welt nur die Idee sein kann, sich deckt. Es widerspricht der Wortlaut des obigen Citates nicht einer Identifikation von Sohn und Ideeenwelt und der Sinn verlangt sie. Sohn oder Verbum und Ideeenwelt sind eins.

Die Richtigkeit dieses Urteils wird durch andere Schriften Augustins aus dieser letzten Epoche bestätigt. Apud te rerum omnium instabilium stant causae; et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines; et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes[2]). So leben die Ideeen der ratione carentium in Gott. Ueberhaupt lassen die Konfessionen die

[1]) VIII 888 de Trin. IV 1 $_{3}$; cf. 7 $_{365}$ de civ. Dei. [2]) Conf. I 69.

kosmische Bestimmung des Verbum oft genug erkennen. Vocas nos ad intelligendum Verbum Deum apud te Deum, quod sempiterne dicitur, et eo sempiterne dicuntur omnia: neque enim finitur quod dicebatur, et dicitur aliud ut possint dici omnia; sed simul ac sempiterne omnia[1]). Alioquin jam tempus et mutatio, et non vera aeternitas, nec vera immortalitas . . . Novimus, Domine, novimus; . . . Non ergo quidquam Verbi tui cedit atque succedit quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo Verbo tibi coaeterno, simul et sempiterne dicis omnia quae dicis, et fit quidquid dicis ut fiat; nec aliter, quam dicendo, facis: nec tamen et simul et sempiterne fiunt omnia quae dicendo facis[2]). Gott wirkt aeternis atque incommutabilibus et stabilibus rationibus coaeterni sibi Verbi sui[3]). Im unigenitus Filius ist alles, welches geschaffen wird, vorhanden, ehe es geschaffen wird[4]), und zwar als ratio[5]). Aus diesen rationes als den Weberfäden arbeitet die Zeit die individuellen Dinge aus. In qua ratione uniuscujusque materiae indita corporali, jam quodammodo, ut ita dicam, liciatum esse videtur, quod nondum est, imo quod latet, sed accessu temporis erit, vel potius apparebit[6]). So wird singula propriis rationibus geschaffen. In allen Elementen der Welt liegen verborgen samenhafte Gedanken (insunt occultae seminariae rationes), die sich, wenn sich die zeitlichen und ursächlichen Bedingungen dazu erfüllen, in die bestimmten Formen nach bestimmten Massen und Zwecken auswirken[7]).

Augustin nähert sich hier der aristotelischen Anschauung, aber ohne ihren Gottesbegriff zu teilen. Denn im göttlichen Geist ruht ja eine Mannigfaltigkeit, ohne die Einheit in Frage zu stellen. Den Geist der Weisheit nennt die heilige Schrift vielfältig, weil er vieles in sich hat. Quae habet, haec et est, et ea omnia unus est[8]). Col 2_3 wird in diese Beleuchtung gestellt. Es ist eine Weisheit, in welcher die unermesslichen Schätze der intelligiblen Dinge liegen, immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, alle unveränderlichen rationes rerum, welche durch die Weisheit geschaffen wurden[9]). Den liturgischen Ausdruck per secula seculorum meint er dahin verstehen zu können, dass auf jene Weltzeit hingewiesen sei, welche in der Sapientia Gottes unentwegt und ewig beharre und die Ursache der Weltalter sei,

---

[1]) cf. qu. 13 Qu 83. [2]) Conf. XI 7_9. [3]) III 260 de gen. ad litt. [4]) III 268 ib. [5]) III 269 ib. III 331 ib. [6]) VII 777 de civ. Dei; cf. III 288 de gen. ad litt. [7]) III 308 de gen. ad litt. [8]) VII 327 de civ. Dei. [9]) VII 327 de civ. Dei; Conf. XIII 38_{53}.

welche in der Zeit dahinfliessen. An ita dicantur secula seculorum, ut intelligantur secula in sapientia Dei inconcussa stabilitate manentia, istorum quae cum tempore transeunt tamquam efficientia seculorum [1]). Dieser Welt der Ideeen eignet als besonderes Charakteristikum die vita. Christus ist das Leben. Diesen Satz des Johannes verwertet Augustin bezeichnender Weise für die in der creatio hervortretende, Leben spendende Thätigkeit des Verbum [2]).

Dass Röm 1_{20} unter diesen Umständen nur im Sinne des Neuplatonismus von Augustin erklärt werden kann, ist offenbar; in der Erklärung dieses paulinischen Wortes begegnet uns wieder der Augustin der ersten Zeit. Der Geist des Menschen erfährt zuerst, quae facta sunt, forscht dann nach den causas, und verfolgt diese bis dahin, wo sie principaliter und incommutabiliter im göttlichen Worte ruhen. So wird das Unsichtbare vermittelst des Faktischen als Begriffliches erschaut [3]). Es giebt rationes incommutabiles in Verbo Dei, und sie werden unterschieden von dessen opera [4]). Im Verbum waren alle opera Gottes, aber sie waren noch nicht opera [5]). Ganz auf die Stufe der Quaestio 46 werden wir gestellt, wenn wir die Worte lesen: In ipso Verbo. Dei . . . in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, . . . in cujus incommutabili veritate rationes secundum quas facta est (sc. creatura) vident (sc. angeli) [6]). Es ist die forma non formata, sed forma omnium formatorum ...., das fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint. Si dicis quia omnia in illo sunt, non mentiris [7]). Einige Philosophen haben aus der Ferne gesehen veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creaturarum, und haben ex arte den artifex gefunden [8]). An die Quaestio 23 erinnert de Trinitate IX_{12}, wenn Augustin hier von der forma aeternae veritatis spricht, ex qua facta sunt omnia [9]). So ist die Welt nicht bloss durch den Sohn geschaffen, sondern auch mit ihm selbst eins. Im ewigen Wort ist auf ewige Weise alles als ideelle Wirklichkeit enthalten, was in der Welt zur Realität gekommen ist [10]). Es ist demnach der Filius auch jetzt noch als die forma omnium formatorum identisch mit dem neuplatonischen νοῦς.

Allerdings stellt sich diese Anschauung nicht immer ganz ungebrochen dar. Denn de civitate Dei X_{14} ist der ordo

[1]) VII 368 de civ. Dei. [2]) VIII 839. de Trin. [3]) III 316 de gen. ad litt. [4]) III 331 ib. [5]) IV 497 enarr. in Ps. [6]) III 313 de gen. ad litt. [7]) V 662. [8]) V 776. [9]) VIII 967 de Trin. [10]) cf. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit. Tübingen 1841—44. Bd. I 889.

die prima species, ubi forma intelligibilis simul habens omnia perseverat[1]). Das ist nicht mehr neuplatonisch, sondern platonisierend. Vielleicht liegt auch in der Schrift de genesi ad litteram an einzelnen Stellen eine Weiterbildung vor. Diesen zufolge sind die göttlichen Schöpfungsgedanken zwar von Ewigkeit. Aber durch einen göttlichen Akt erhält die Geisterwelt Kunde davon. So treten die Bilder der zu schaffenden Dinge in den Geist der Engel, und eine ideale Schöpfung ist die Folge des erstmaligen Heraustretens dei Schöpfungsgedanken aus dem Geiste Gottes. Aber man kann doch zweifeln, ob hiermit ein besonderer Ort ausserhalb der mens creatoris für die intelligible Welt gegeben sei, ein „Intelligibles ausserhalb Gottes und doch noch nicht in die Endlichkeit eingesenkt, wie es Platon suchte, aber nicht anders denn als hypostasierte Ideeenwelt zu fassen vermochte[2]). Denn bereits das „Fiat" des Schöpfungsberichtes bezeichnet die ideale Präformation der Dinge, und zwar im göttlichen Wort, während das „et factum est" die Konzeption derselben durch die Geisterwelt ausdrückt, und das schliessliche „et fecit Deus" die Herstellung der abbildlichen Sinnenwelt bedeutet. So bezeichnet denn auch der Morgen die Erleuchtung der Geister durch die im ewigen Wort ihnen kund werdenden Schöpfungsgedanken, während der Abend das Herabsteigen der Gedanken zu den Dingen selbst bedeutet. Dies spricht aber mehr dafür, die intelligible Welt im Worte beschlossen zu finden als ausserhalb desselben und also Gottes. Wäre letzteres aber richtig, dann hätten wir hier eine besondere auf grund des fiat, factum est et fecit ausgebildete Spekulution, die Augustin nicht immer durchgeführt hätte. Die gewöhnliche Anschauung ist vielmehr die genuin neuplatonische, der zufolge das Verbum und der Inbegriff der Ideeen zusammengefasst werden, und das Verbum die Ideeenwelt ist.

Augustin hat auch seine frühere Anschauung so wenig aufgegeben, dass er sogar zu dem bisher nicht nachweisbaren Gedanken einer metaphysischen Menschwerdung gelangt. Es gilt ja im allgemeinen: Quidquid enim facturus erat Deus in creatura, jam in Verbo erat. Nec esset in rebus, nisi esset in Verbo ... Sicut in Evangelio dicitur: quod factum est in ipso, vita erat. ... Et omnia opera Dei ibi erant, et opera nondum erant: sed Verbum erat, et Verbum hoc Deus erat, et aqud Deum erat, et Filius Dei erat, et

---

[1]) VII 292 de civ. Dei. [2]) Willmann, a. a. O. II 292.

cum Patre unus Deus[1]). Was also im Verbum ante carnem jam erat veraciter, das wird deswegen erfüllt in carne efficaciter. So war im Verbum das „Verbum caro factum est". Et quia in Verbo ante carnem jam erat veraciter, ideo in carne completum est efficaciter: quia in Verbo jam erat sine tempore, ideo in carne completum est suo tempore[2]). Dieser Gedanke ist die Konsequenz des in der alten Kirche herrschenden metaphysischen Triebes. Ursprünglich war der Sohnesbegriff ein ethisch-religiöser. Unter jüdischem und hellenistischem Einfluss wird er hypostasiert, und man gelangt zum präexistenten Christus. Die spätere Theologie, vor allem die der Apologeten überträgt das religiöse Prädikat des Sohnes auf den Präexistenten; das Problem der metaphysischen Sohnschaft ist gegeben und die Voraussetzungen für die christologischen Kontroversen sind festgelegt. An dem ganzen Prozess ist die Ideeenlehre stark beteiligt. Der Sohn erhält sein Vorbild zunächst im präexistenten Menschen, sodann im Logos. Augustin geht nun unter dem Eindruck seiner Ideeenlehre einen Schritt weiter. Nicht bloss der Mensch, auch die Menschwerdung hat ihre Idee. Es existiert also eine intelligible Menschwerdung. Es ist aber hervorzuheben, dass der hier von Augustin entwickelte Gedanke völlig unabhängig von der Lehre von der communicatio idiomatum entwickelt ist. Die metaphysische Menschwerdung ist nicht aus dieser Lehre erwachsen, wie dies später in der lutherischen Dogmatik geschah, sondern hat ihren Ursprung in der Ideeenlehre. Auch reflektiert Augustin hier nicht, wie später zum ersten Mal erschöpfend und konsequent Osiander, über den Gedanken, ob nun aus der metaphysischen Menschwerdung die Notwendigkeit der Erscheinung Christi auch abgesehen von der Sünde sich ergebe. Ob Augustin, wie unsere lutherischen Dogmatiker, die Lehre von den zwei Ständen durchbrechend, eine solche von drei Ständen aufgestellt hat, indem eben auf grund der communio naturarum eine assumtio humanae naturae vor der Menschwerdung statuiert wird, ewig vor der conceptio als transzendenter, metaphysischer, intelligibler Akt, sodass nicht bloss der Gott, sondern der Gottmensch ewig existiert, der im Stande der Erniedrigung nur seiner Ewigkeits*form* sich entledigt und Knechtsgestalt annimmt, ob also die Ständelehre zu einem Moment der Personenlehre wird, um der drohenden doketischen Aufhebung der menschlichen Natur in Christo vorzubeugen,

---

[1]) IV 497 enarr. in Ps.; cf. VIII 692 c. serm. Ar. IV 742 enarr. in Ps.
[2]) VIII 692 c. serm. Ar.

das kann hier natürlich noch nicht untersucht werden. Die Beantwortung dieser Frage bleibt der Darstellung der com. idd. vorbehalten. Hier müssen wir uns auf die Konstatierung der in ihrer Bedeutung freilich nicht zu unterschätzenden Thatsache beschränken, dass Augustin von seiner Ideeenlehre aus den Gedanken einer metaphysischen Menschwerdung erreicht hat, aber nicht zu den daraus resultierenden Reflexionen über die Notwendigkeit der geschichtlichen Erscheinung Christi gekommen ist.

Ob diese zeitlos die Zeit bedingenden Ideeen mehr im Sinne der platonischen Ideeenlehre oder der aristotelischen Entelechie zu verstehen sind, ist nach Scipio[1]) eine schwer zu beantwortende Frage. Es würde aber sicher nicht richtig sein, sich ausschliesslich zu gunsten der einen oder anderen Philosophie zu entscheiden. Der Neuplatonismus sucht ja grade Plato und Aristoteles durch Ineinsbildung der Ideeen- und Formenlehre zu versöhnen, und Augustin war überzeugt, dass die Neuplatoniker eine wirkliche Vereinigung der beiden grossen Philosophen erreicht hatten. Aber diese spezielle Frage kann uns hier nicht interessieren. Es bleibt auf jeden Fall die Thatsache bestehen, dass Augustin die ihm bekannte Ideeenlehre aufgenommen und direkt zum Begriff des unigenitus Filius oder auch, — und das ist gewöhnlicher —, des Verbum Dei in Beziehung gesetzt hat. Dies umfasst die rationes aller geschaffenen Dinge veraciter, auch die des Verbum caro factum.

Daraus darf man freilich keinen konkreten Pantheismus herleiten. Augustin will auch den biblischen Gedanken der creatio aufrecht erhalten. Eine Emanationslehre wollte Augustin schon in der ersten Periode nicht geben. Nach allem Vorausgegangenen ist ferner auch nicht daran zu denken, dass Augustin den neuplatonischen νοῦς als eine Hypostase übernommen hat, die aus dem Ureinen ausstrahlend geringerer Würde sei als dieses. Die Schöpfung wird auch zwar dem Verbum wesentlich vindiziert, ist aber doch gemeinsames Werk der gesamten Trinität. Aber wenn Willmann[2]) freilich anerkennt, dass die platonische Mystik dasselbe Bestreben gehabt habe wie Augustin, dass es ihr jedoch ebensosehr an der gleichen Würdigkeit der Hypostase fehle wie an der Idee der Schöpfung, so ist letzteres doch nur unter gewissem Vorbehalt aufzunehmen. Denn Gott spricht im Verbum alles, was er spricht, ewig, und dicendo wirkt er, ohne dass jedoch alles simul et sempiterne geschehe, was Gott dicendo facit[3]). Der Wille Gottes ist das

[1]) Scipio a. a. O. p. 43. [2]) Willmann, a. a. O. II 291. [3]) Conf. XI 7 $_2$.

Naturgesetz[1]). Verfolgt man Augustins Gedanken über den blossen Wortlaut hinaus, findet man den Boden des Kreatianismus verlassen. Gangauf[2]) meint freilich, Augustin brauche eine pantheistische Deutung seiner Worte nicht besorgen zu müssen, da er zwischem dem göttlichen Sein und dem kreatürlichen Sein scharf unterscheide und die wesentliche Verschiedenheit des letzteren von ersterem auf das Bestimmteste hervorhebe. Aber die Kreatur hat ja nur Sein, soweit sie am göttlichen Sein teilnimmt, und in der forma veritatis, ex qua sunt omnia temporalia facta, stellt sich die Vereinigung von Weltgrund und Weltidee dar. Es ist freilich noch nicht der hegelsche Pantheismus. So wenig Augustin mit Plotin die Uebervernünftigkeit der Urmonas annahm, so wenig kommt Gott erst in der Vielheit zum Bewusstsein seiner selbst. Der Pantheismus eines Spinoza ist ihm erst recht völlig fremd. Aber Augustin steht doch dem hegelschen Pantheismus viel näher als dem spinozistischen. Wenn die durch Hegel beeinflusste Theologie in der Welt das von Gott Unterschiedene erblickt, das Andere, das Gott sich als Objekt gegenüberstellt, und das Verhältnis des Sohnes zum Vater ebenfalls unter diese Kategorie des Unterschiedes stellt, aber so, dass der Sohn als Subjekt der andere ist, und das Verhältnis dieses doppelten Unterschiedes zu Gott dem absoluten Subjekt so bestimmt, dass im Begriff der Welt zwar der Unterschied, im Begriff des Sohnes aber neben dem Unterschied auch die Einheit geltend gemacht wird, die Unterschiedenheit des Sohnes aber nur dann eine wahrhafte und wirkliche sein kann, wenn im Begriff des Sohnes zugleich die durch ihn geschaffene Welt mitgesetzt ist und die Einheit der völlig und wirklich von Gott unterschiedenen Welt mit Gott nur dadurch möglich ist, dass sie in dem mit Gott identischen und doch wieder von ihm unterschiedenen Sohn gesetzt ist, so findet man bei Augustin wenigstens denselben kosmischen Ausgangspunkt und die Ansätze zu einem solchen spekulativen Verständnis des Sohnes.

Aber auch nur den Ansatz. Denn zu einer solchen reinlich kosmologisch-spekulativen Bearbeitung der Menschwerdung, wie sie die hegelsche Schule gegeben hat, ist Augustin nicht gelangt. Dazu fehlte es ihm doch trotz allem an dem nötigen Naturverständnis, das die spekulative Philosophie des verflossenen Jahrhunderts erst den besonders von Goethe ausgegangenen Anregungen verdankt.

---

[1]) Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder. p. 12. [2]) Gangauf, Des hl. Augustins Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg 1865. p. 414.

Augustin bleibt Neuplatoniker; er bleibt dabei stehen, dass im ewigen Wort des Vaters die geschaffene Welt als Ideealwelt enthalten sei. Der ewige Sohn ist die ideeelle Einheit alles dessen, was in der Zeit in die Erscheinung tritt. Von hier aus ergiebt sich aber trotz des Schöpferwillens eine geistige Immanenz Gottes in der Welt. Augustin hatte ja, wo er die Natur des Verbum bestimmte, Leben, Hören, Sehen und Sein für identisch erklärt. Etwas Accidentelles giebt es nicht. Wille und Wesen sind identisch. Hat aber die Kreatur, die Auswirkung des Schöpferwillens, Teil am göttlichen Wesen und sind Wesen und Wille identisch, ist der Wille selbst Vernunft, so kommt Augustin nicht hinaus über eine geistige Immanenz und dynamische Evolution. Den überweltlichen Schöpfer wollte er nicht preisgeben; einen ausserweltlichen anzunehmen widerstrebte ihm, wie es jedem religiösen Empfinden widerstrebt. Der Deismus ist letztlich ebenso irreligiös wie der Materialismus. Da aber Augustin vom Begriff der Substanz nicht loskommt, und Wesen und Willen identifiziert, bringt er es nicht zu einer Ueberwindung des Pantheismus.

So weist denn auch der in der hegelschen Philosophie heimische Baur[1]), indem er an diese Gedanken anknüpft, darauf hin, dass die spekulative Betrachtung der Weltschöpfung Augustin nicht fremd sei, und dass er die Welt in ein möglichst enges Verhältnis zum Sohn zu setzen bestrebt sei. Der Sohn sei ja selbst die ewige ideale Einheit der Welt, und so gewiss es kein Moment geben könne, in welchem die Welt nicht geschaffen sei, so gewiss könne auch Gott als Schöpfer und Herr der Welt, was er seinem Begriff nach sei, nie ohne die Kreatur gewesen sein; aber gleichwohl sei die Kreatur nicht gleich ewig mit Gott, da sie ja von Gott nicht gezeugt, sondern nur aus nichts geschaffen sei[2]). Auf diese Fragen nach der Schöpfung und dem Weltverhältnis Gottes können wir uns natürlich nicht des weiteren einlassen. Wir haben die spezifisch christologischen Fragen ins Auge zu fassen; dass diese von Baur mehr im Sinne seiner eigenen Philosophie behandelt werden, erhellt aus obigen Worten. Die neuplatonische Bestimmtheit des Filius bringt er nicht ausdrücklich zur Darstellung. Augustin hat aber nach allem Vorangegangenen auch noch in dieser Periode zufolge seiner neuplatonischen Vergangenheit und der von ihm festgehaltenen Ideeenlehre die Identifikation des Verbum mit der Gesamtwelt der Ideeen, also die panthe-

[1]) Baur, a. a. O. I 892. [2]) ib. 895.

istische Verbumchristologie nicht aufgegeben. Die gelegentliche, ganz seltene und nicht immer sichere Durchbrechung dieses Rahmens kann die vielfach nachweisbare Identifikation nicht auflösen. Gegenüber der früheren Anschauung findet keine wesentliche Neuerung statt; dem Verbum eignet eine durchaus und ausschliesslich kosmische Orientierung, entsprechend dem Entwicklungsgang Augustins. Indem aber das Verbum zugleich als weltbildende Kraft und als das die wahre Welterkenntnis, im Gegensatz zur rein naturwissenschaftlichen, vermittelnde Prinzip hingestellt wird, muss die Konsequenz eine kosmisch pantheistisch gerichtete Erlösungslehre sein [1]). Die Grundgedanken der Verbumchristologie Augustins sind nicht spezifisch christliche, ethisch-soteriologische Gedanken, sondern direkt neuplatonische, eingehüllt in das Gewand kirchlicher und biblischer Formeln. Die Proprietät des Verbum im Gegensatz zu der des Verbum caro factum ist die Weltschöpfung. Es wird die Gottheit Christi in dem Bisherigen nicht von der christlichen Heilserfahrung oder auch nur von spezifisch christlichen Gedanken aus gewonnen. Sie wird vielmehr als eine physisch-metaphysische aufgenommen; sie erhält nicht eine ethisch-religiöse, sondern eine kosmisch-religiöse Beurteilung. Es bleibt darum auch der Intellektualismus [2]).

---

[1]) III 331 de gen. ad litt. III 1228 de cons. ev. [2]) Man kann also nicht den Logosbegriff Augustins mit dem des Athanasius identifizieren, oder, wie von Athanasius, so von Augustin behaupten, es sei die Idee des Göttlichen, welches in Christo die Menschen erlöst habe, von der Weltidee getrennt. (Harnack, Dogmengesch. Bd. II² 208.) Die eigenartige kosmische Orientierung des Verbum, die freilich selbst ein Athanasius nicht ganz überwunden hat (cf. Atzberger, Logoslehre des heil. Athanasius, 1880. p. 138), wenn er den Logos als Ort und Träger aller Ideeen, aus denen sich die Welt auswirkt, kennt, diese eigenartige Orientierung des Verbum hatte noch in der Presbyterzeit Augustins eine durchaus neuplatonisch geartete Erlösungslehre, d. h. eine an der Weltspekulation und Welterkenntnis orientierte Erlösung zur Folge. Der Logos wird die kosmische Potenz (numerus); man steigt von der Aussenwelt auf zu sich selbst, zu seiner Seele, seinem Geiste, den Weltgesetzen, dem einheitlichen Logos und endlich zu Gott. Das Weltgebäude selbst ist das stufenmässig geordnete Mysterium, welches man durchschreitet. Darum wird es auch für die Fortgeschritteneren überflüssig, und nur diejenigen, deren Auge noch nicht das helle Licht des Allerheiligsten zu ertragen vermag, mögen zu der sinnlichen Hülle zurückkehren, um erstarkt zum ewigen Licht emporzusteigen. Dies ist auch der Grundgedanke der grossen Alexandriner. Nun fanden sich freilich bei Augustin daneben tiefere, christlich ethische Gedanken, die auf Sündenvergebung und Versöhnung abzielten. Aber sie wurden in das Schema der

§ 19. Die Menschwerdung und der Gottmensch.

1. Die Menschwerdung im Allgemeinen und die Zweinaturenlehre.

Es waren bisher die innertrinitarischen Beziehungen des Sohnes aufgezeigt und die Gedanken zur Darstellung gebracht, die Augustin mit dem Begriff des Verbum verband, abgesehen von der Menschwerdung und Offenbarung überhaupt. Den Arianern gegenüber hatte er die substanzielle Einheit des Sohnes mit dem Vater und die unsichtbare Natur des Verbum behauptet. Die inseparabilis operatio trinitatis war die Voraussetzung, von der er nicht abging. Demnach kann eigentlich von einer Menschwerdung des Sohnes allein nicht die Rede sein. Denn alles was Gott wirkt, ist ja eine unzertrennliche Wirkung der ganzen Trinität. Man kann nicht speziell dem Sohne das zuschreiben, was ebensogut ein Werk des Vaters und des heil. Geistes ist. So könnte nur von

---

neuplatonischen Erlösungslehre eingeordnet und erhielten die Stellung zugewiesen, die im neuplatonischen System den Sinnendingen eignete. Selbst der Christus humilis sollte nur die Voraussetzung für ein individuell-religiöses Leben sein, welches sich zwischen der Seele und dem Logos abspielt. Dass Augustin in diesem Zusammenhang Gedanken ausgesprochen hat, die wir bei Methodius und Macarius finden, muss später gezeigt werden. Es ist also der λόγος ἄσαρκος bei Augustin der kosmische, als solcher Weltprinzip und Heilsprinzip. Augustin reproduziert die neuplatonische Dyas, aber so, dass die Subordination beseitigt ist. Die λόγος-κτίσμα-Lehre weist er ab; er hat aber nicht durch Aufnahme der ὁμοούσιος-Formel, wie Athanasius, den geschichtlichen Christus als Opfer gebracht. Das zeigte sich deutlich genug schon in der Presbyterperiode und wird auch unten zu zeigen sein. Dass aber diese ganze Identifizierung von Logos-Christus und Weltprinzip, die noch heute in der englischen Theologie ihre Vertreter findet, ausserordentlich bedenklich ist, erhellt aus der obigen Darstellung. Man ist bei dieser Anschauung niemals gegenüber Spekulationen sicher, die die Erlösung aus der Kosmologie ableiten; und selbst wenn man die Hegel-Baur'sche Trinitätslehre nicht teilt und wie Augustin die pantheistisch-spekulative Auffassung von dem Moment der Endlichkeit in der Gottheit selbst ablehnt, steht man doch vor dem Pantheismus und besitzt keinen legitimen Schutz gegen ihn. Es hat auch später diese ganze neuplatonische Vorstellung vom Logos nicht bloss zur Eliminierung des geschichtlichen Christus geführt, — angebahnt ist dies schon bei Augustin —, sondern auch die ganze Spekulation von den Engeln und der himmlischen Hierarchie begünstigt, indem an Stelle der Ideeen im Logos und der Aeonen der Neuplatoniker die Engel treten. Nur die Namen werden geändert. Statt der Aeonen spricht man von Christus, den Engelmächten, Sakramenten, Opfern, Priestern etc. Ihre Wurzel hat aber diese zuerst vom Pseudoareopagiten gewonnene, allerdings von Clemens Alex. bereits angedeutete Auffassung in der Identifizierung des Logos mit dem neuplatonischen νοῦς.

einer Menschwerdung Gottes gesprochen werden. Bereits in der ersten Zeit hatten wir Augustin vor diesem Rätsel der Menschwerdung des Sohnes allein stehen sehen. Das Problem, das für ihn im kirchlichen Bekenntnis lag, hat ihn auch noch beschäftigt. Die Antwort, die er jetzt giebt, ist aber nicht die der ersten Zeit.

Augustin hatte den Arianern gegenüber die Unsichtbarkeit des Verbum geltend gemacht. Es sei arianische impietas, wenn man annehme, dass das Verbum ohne Vermittelung eines Körpers sichtbar geworden sei. Als Presbyter hatte er bereits den allgemeinen Kanon aufgestellt, dass das Verbum nur durch irgend welche sichtbare Kreatur sichtbar erscheinen könne. So gilt denn auch dies als allgemeiner Grundsatz für die Erscheinung der trinitarischen Personen: Persona ipsius Dei non quidem per suam substantiam, quae semper corruptibilibus oculis invisibilis permanet, sed certis indiciis per subjectam Creatori creaturam visibiliter appareret, et syllabatim per transitorias temporum morulas humanae linguae vocibus loqueretur, qui in sua natura non corporaliter, sed spiritualiter[1]). Auf die Offenbarungen des Verbum vor der Menschwerdung nun brauchen wir uns nicht weiter einzulassen, da dies nicht mehr speziell christologische Fragen sind. Es genügt darauf hinzuweisen, dass Augustin auch von Offenbarungen des Verbum in der vorchristlichen Geschichte weiss[2]) und den Unterschied beider auf die Formel bringt: Verbum in carne und Verbum caro[3]).

Wir haben also Augustins Vorstellungen über die Inkarnation zu untersuchen. Die Idee der Menschwerdung hat er kräftig gegen den spiritualisierenden Neuplatonismus verteidigt. Am bekanntesten sind seine Ausführungen in den Konfessionen. Bei den Platonikern war zu lesen, dass das Verbum im Anfang bei Gott war und dass es Gott war, dass alles durch dasselbe geschaffen sei, dass es das Licht der Menschen sei, in der Welt war und von der Welt nicht erkannt wurde. Dass es aber in sein Eigentum kam, und dass alle, die gläubig es aufnahmen, die Macht erhielten, Kinder Gottes zu sein, das war nicht dort zu finden. Dass es von Gott geboren sei, und Gottes Sohn in der Gestalt des Vaters, es nicht für einen Raub hielt Gott gleich zu sein, das konnte er bei ihnen lesen. Dass es aber Fleisch wurde, sich selbst erniedrigte und Knechtsgestalt annahm, davon konnte er nichts bei ihnen entdecken[4]). Nicht minder stark betont er dem manichäischen Doketismus gegen-

[1]) VII 293 de civ. Dei; VIII 850 de Trin.; IV 497 enarr. in Ps. [2]) IV 1845 enarr. in Ps. VIII 885 de Trin. VIII 907 ib. VII 319 de civ. Dei. [3]) VIII 848 de Trin. [4]) Conf. VII 9. 13. 14. 15 cf. VII 270. 301. 700 de civ. Dei.

über, wer die Menschwerdung leugne, sei nicht von Gott. Ergo repellite Manichaeos a domibus, ab auribus, a cordibus vestris. Manichaei enim Christum in carne venisse apertissime negant[1]). Ueberhaupt sei es allgemeines Merkmal einer jeden Häresis, die Menschwerdung zu leugnen. Omnes haeretici negant Christum in carne venisse. Quid miramini, si pagani negant Christum in carne venisse[2])?

Dies Mysterium der Menschwerdung nun zu erkennen, ist etwas Grosses[3]), und Augustin hat sich redlich Mühe gegeben, es zu begreifen. Er hat für den Gedanken der Menschwerdung die mannigfachsten Ausdrücke bereit gehabt. Sie ist eine assumtio, susceptio, incarnatio, ein carne indui oder induere se carnem, accipere formam servi oder imbecillitatem nostram, ein fieri caro oder Filius hominis, ein venire in hunc mundum oder accedere des homo zum Deus, ein recedere a Patre und eine missio. Bereits in der vorigen Periode sahen wir Augustin diese Begriffe limitieren. Es ergaben sich zwei Grundsätze; das Verbum blieb was es war und wurde in der creatura visibilis sichtbar. Jetzt lässt sich Augustin noch umfassender auf das Problem der Menschwerdung des Sohnes ein.

Es könnte zunächst scheinen, als habe Augustin den Kanon von der Unwandelbarkeit des Verbum aufgegeben. Denn er verwendet mehrfach den Ausdruck permixtio. Es ist nicht ganz richtig, wenn Dorner[4]) sagt, Augustin habe nur ein Mal von einer mixtura Dei et hominis gesprochen. In der epistula 137 begegnen wir mehrfach diesem Begriff. Sic autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit[5]). Es besteht seine Person aus einer mixtura Dei et hominis, wie der Mensch aus einer mixtura animae et corporis[6]). Darum ist das Verbum permixtum animae habenti corpus[7]). Die permixtio findet also nicht statt zwischen dem Verbum und dem sinnlichen Teil des Menschen, dem corpus, sondern zwischen Verbum und anima, und diese commixtio duarum incorporearum facilius credi debuit, quam unius incorporeae et alterius corporeae[8]). Augustin versucht öfters, die Vereinigung des Verbum mit dem Menschen klar zu machen an der analogen Vereinigung des Leibes und der Seele im Menschen, auf die er ebenfalls den Begriff miscere anwendet[9]). An anderer Stelle lesen wir: Verbo itaque Dei ... quodammodo commixtus est homo[10]).

---

[1]) V 985. [2]) V 993. [3]) V 568. [4]) Augustinus p. 88. [5]) II 520 ep. 137. [6]) ib. [7]) ib. [8]) ib. [9]) II 717 u. ö. [10]) VIII 909 de Trin.

Eine solche Mischung des Göttlichen und Menschlichen könnte auch vorausgesetzt erscheinen, wenn Augustin die susceptio dahin bestimmt: Talis erat illa susceptio, quae Deus hominem faceret et hominem Deum[1]), und wenn er von einem caro fieri spricht. Aber Augustin hat doch nur diese Bezeichnung gewählt, um die Einheit beider Naturen möglichst zum Ausdruck zu bringen; wir werden sie als den Versuch zu einer wissenschaftlichen Begründung der Einheit anzusehen haben. Die diesem Begriff zu grunde liegende Vorstellung hat er abgelehnt und selbst angedeutet, dass sie nur analogischen Wert habe. Denn quodam modo commixtus est homo Verbo. Das tertium comparationis ist nicht die gegenseitige Durchdringung und das Ineinanderübergehen von Endlichem und Unendlichem, sondern der Gedanke der Einheit. Darum will Augustin auch nichts wissen von einer confusio beider Naturen[2]). Er giebt die Vorstellung der commixtio auf, wenn er bezüglich ihrer sagt: Si tamen non indigne ad ista mixtionis vel mixturae nomen admittitur, propter consuetudinem corporalium rerum, longe aliter se habentium aliterque notarum[3]), und die concretio mutabilis, welche dem Körper und der Seele eignet, wird abgewiesen. Augustin weist demnach nicht bloss den Gedanken einer commixtio zurück, sondern giebt selbst zu, dass der Ausdruck commixtio nicht zutreffend sei[4]).

Es ist vielmehr dies seine feste, nie verlassene Ueberzeugung, dass das Verbum wie Gott unwandelbar sei und seine Unwandelbarkeit auch nicht durch die Menschwerdung eingebüsst habe. An unzähligen Stellen kommt dieser Gedanke in den verschiedensten Wendungen zum Ausdruck. Das Verbum incommutabile nihil in deterius commutatum particeps carnis effectum est[5]). Es gab die forma Dei nicht auf (non amittens)[6]), sondern nahm die forma servi an[7]). Es ist etwas anderes, esse creaturam, und etwas anderes, suscipere creaturam[8]). Homo verbo accessit, non Verbum in hominem convertibiliter accessit[9]). Im accipere betont er das „ad“, das hinzunehmen[10]). So bedeutet denn auch der wohl am häufigsten von Augustin citierte Gedanke: Verbum caro factum est, nicht eine mutatio der divinitas in carnem, sondern

[1]) VIII 890 de Trin.; II 542 ep. 140; III 1067. [2]) II 517 ep. 137. [3]) II 520 ep. 137. [4]) Vielleicht mögen noch Conf. V 20 VII 24 in diesen Zusammenhang fallen. [5]) II 542 ep. 140; CESL 25 $_{549}$ c. Faust. 25 $_{716}$ ib.; III 1045 de cons. ev. V 995. 106. [6]) III 1812. 1876. 1742. 1973. 1804. 1754. [7]) II 575 ep. 140; III 828; II 543 ep, 140; VIII 851. 882 de Trin. u. ö. [8]) VI 302 de ag. chr. [9]) II 745 ep. 169; VI 345 de cat. rud. [10]) III 1812.

eine susceptio des Fleisches durch die Gottheit[1]). An einem Gleichnis sucht Augustin dies klar zu machen. Wenn wir jemandem unsere Gedanken mitteilen wollen, bedienen wir uns der Sprache. Aber unsere cogitatio wird nicht verwandelt in sonum, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit[2]). Indem die göttliche Natur unveränderlich blieb, was sie war, nahm sie unsere veränderliche Natur an[3]). Das Verbum bleibt sicuti est, et ubique totum est[4]). Cum venit, hic erat (sc. in mundo). Venit enim in carne, numquam absens divinitate[5]). Homo assumtus est a Deo, non in homine consumptus est Deus[6]). Non destitit esse, quod erat, sed accepit, quod non erat; ... Formam servi accepit, ita et tempus accepit. Demutatus est ergo? deminutus est? exilior redditus? in defectum lapsus? Absit[7]). Non hoc habere christianam doctrinam, quod ita sit Deus infusus carni, qua ex virgine nasceretur, ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam materiam collectamque transtulerit[8]). Seine aeternitas hat keine Einbusse erlitten durch die susceptio imbecillitatis nostrae[9]). Auf grund dieser Formeln führt Augustin den Mönch Leporius, der die Menschwerdung leugnete, um nicht die gottgleiche Substanz einer unwürdigen mutatio zu unterstellen, zur rechten Lehre zurück[10]). Dies ist zugleich charakteristisch für die von philosophischen Motiven beherrschte Frömmigkeit jener Zeit. Um die susceptio verständlich zn machen, vergleicht sie Augustin öfters mit dem Aussprechen von Gedanken. Ecce ego verbum quod vobis loquor, in corde meo prius habui; processit ad te, nec recessit a me: coepit esse in te, quod non erat in te; mansit apud me, cum exiret ad te[11]). Es ist eben eine ganz besondere, einzigartige susceptio[12]). Es gilt also der Satz, dass bei der Menschwerdung weder eine commutatio, noch conversio[13]), noch confusio[14]) des Göttlichen stattgefunden habe. Der Gott war, blieb Gott und wurde Mensch[15]).

Hat aber durch die susceptio die Menschheit eine Veränderung erlitten? So wenig die göttliche Natur endlich wird, so

---

[1]) Enchir. ed. Krabinger p. 44. [2]) III 24 de doctr. chr. [3]) CESL 25_{267} c. Faust; VI 345 de cat. rud.; X 1137 op. impf. [4]) II 518 ep. 137. II 521 ib. [5]) IV 1341. 1931 enarr. in Ps. II 517 ep. 137. II 837. ep. 187. 845 ib. II 443 ep. 118. II 456 ep. 120. III 23 de doctr. chr. [6]) II 750 ep. 170. [7]) IV 949 enarr. in Ps. [8]) II 517 ep. 137. [9]) VI 297 de ag. chr. [10]) II 991 ep. 219. [11]) V. 675. 1047. [12]) X 934 de corr. et gr. [13]) VIII 910. [14]) II 517 ep. 137; V 999. [15]) X 1137 op. impf.

wenig wird die menschliche unendlich. Das Menschliche ist nicht in das Göttliche übergegangen [1]). Jesu Menschheit ist keine andere wie die Menschheit überhaupt, die wir sofort auf grund gewisser Merkmale erkennen. Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur, cum credimus pro nobis Deum hominem factum [2]). Wenn auch die menschliche Natur zufolge ihrer Verbindung mit dem Logos gewisse Vorzüge gewinnt [3]), — und in der vorigen Periode war ja schon hingewiesen auf die commutatio in melius der menschlichen Natur —, so wird mit dieser commutatio doch noch nicht die eigentliche Sphäre der Menschheit überschritten. Es gilt, sofern wenigstens das Erdenleben Jesu in Betracht kommt, dass eine Verwandlung der menschlichen Natur in die Gottheit ausgeschlossen ist. Darum hat der Logos mit der menschlichen Natur die menschliche Schwäche, ihre infirmitas angenommen, eine infirmitas, die sich nicht bloss auf den Menschen als körperlich-kreatürliches und sinnliches Wesen erstreckt, sondern auch auf ihn, sofern er geistiger Natur ist. Es spricht darum Augustin auch zuweilen von dem Gebetsbedürfnis Christi, das eben in dieser Schwäche seinen Grund hat, während andererseits darauf aufmerksam gemacht werden muss, dass Augustin nicht alle Gebete Christi auf diese menschliche infirmitas zurückführt. Einzelne Gebete hat Christus im Namen der Kirche, im Namen seiner membra als caput verrichtet. Dies gilt namentlich von dem Gebet am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ Unde enim illae voces, nisi ex nobis assumtae? Deus, Deus meus, utquid me dereliquisti? Quando autem Pater Filium dereliquit aut Filius Patrem? Nonne unus Deus, Filius et Pater? Nonne verissimum: ego et Pater unum sumus? Unde ergo: Deus, Deus meus, utquid me dereliquisti, nisi quia in carne infirmitatis agnoscebatur vox peccatoris? Qui enim suscepit similitudinem carnis peccati, cui non susciperet similitudinem vocis peccati? [4]) Von einer Verwandlung der menschlichen Natur kann man demnach nicht reden. Der Logos hat den Menschen angenommen; und was zum Begriff des Menschen gehört, ist bekannt. Die Defekte und Unvollkommenheiten der menschlichen Natur darf man natürlich bei der Menschheit des Gottmenschen nicht suchen. Die Unwissenheit und die Schwäche des geistigen Willens, die man sonst an den Kindern gewahrt, möchte Augustin nicht im Menschen und Kinde Jesus annehmen [5]). Inter

---

[1]) VIII 829 de Trin. [2]) VIII 952 de Trin. [3]) CESL 25 $_{338}$ u. ö. [4]) IV 567 enarr. in Ps.; IV 167, 623 u. ö. ib. [5]) X 180 de pecc. mer. et rem.

illam Trinitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem, mediator factus est homo, non iniquus, sed tamen infirmus[1]). Die sittlichen Gebrechen der menschlichen Natur sind der Menschheit Jesu fremd, dagegen eignet ihr die natürliche Schwäche, also die Endlichkeit. Dies zeigt deutlich, wie Augustin das Verhältnis von Gott und Mensch, das Wesen Gottes und des Menschen von der metaphysischen Seite auffasst, die ihm die neuplatonische Philosophie nahe legte: Es ist das Wesen beider von vorn herein so gefasst, dass jede Einigung völlig unmöglich ist. Gott ist der unendliche, unveränderliche; der Mensch der endliche, dem Wechsel unterworfene. Beide stehen sich also so fern, dass sie in keinem Punkte zusammentreffen können. Dass die wissenschaftliche Erweisung und Begründung der persönlichen Einheit des Gottmenschen unter diesen philosophischen Voraussetzungen Augustins nicht leichter geworden ist, erhellt von selbst und braucht hier nur angedeutet zu werden.

Aus diesen Erörterungen ergiebt sich aber, zunächst wenigstens für den auf Erden erschienenen Erlöser, eine Zweiheit der Naturen. An zahllosen Stellen ist diese Zweinaturenlehre nachweisbar, und auf mannigfache Weise bringt sie Augustin zum Ausdruck. Er spricht von einer natura humana und natura divina, aber nicht mehr von einer persona humana und divina, wie als Neophyt, und wie Ambrosius es that. Oder es verwendet Augustin den tertullianischen Terminus von zwei Substanzen in Christo. Ob er ihn direkt von Tertullian entlehnt hat, ist schwer zu sagen. Augustin hat Tertullian gekannt und gelesen[2]) und sich auch mit ihm auseinandergesetzt. Seine Polemik richtet sich grade gegen den stoischen Substanzbegriff Tertullians[3]). Aber man kann daraus noch nicht auf direkte Abhängigkeit von Tertullian schliessen. Denn wie Augustin von einer gemina substantia redet[4]), so auch Ambrosius[5]). Wenn man für den Ausdruck duae substantiae bei Augustin überhaupt die Abhängigkeitsfrage aufwerfen will, dürfte es genügen, bei Ambrosius stehen zu bleiben. Dies ist um so wahrscheinlicher, als grade Augustin und Ambrosius im Vergleich mit ihren abendländischen Vorgängern besonders häufig diese Bezeichnung verwertet haben, veranlasst vielleicht durch die Auseinandersetzung mit dem Apollinarismus, über den ja Ambrosius ein beson-

[1]) IV 216 enarr. in Ps. [2]) VIII 46 de haer. [3]) II 861; III 427. [4]) VIII 764 c. Max. Ar. [5]) de fid. III 10 65.

ders hartes Urteil gefällt hat, dem gegenüber Ambrosius dann natürlich diese altabendländische Formel wieder lebhaft betonte[1]). Neben der utraque natura und utraque substantia spricht Augustin auch schlechthin vom Göttlichen und Menschlichen in der neutralen Form des Adjektivs: divina und humana, oder er bedient sich der Gegenüberstellung von Filius Dei und Filius hominis, um die Zweinaturenlehre auszudrücken. Auch durch die blossen Prädikate Deus und homo, Verbum und caro wird sie angedeutet, und die Zusammenfassung des Deus und homo zum Deus-homo, zum Gottmenschen, ist Augustin schon geläufig[2]).

Auch die im Anschluss an Phil 2_6 bei Augustin sich findende Redeweise von der forma Dei und servi bringt, wenn sie auch unmittelbar an der Ständelehre orientiert ist, dieselben Gedanken zum Ausdruck. Freilich wird man die forma Dei mit der natura divina nicht rundweg identifizieren dürfen, wie dies von Wirthmüller geschehen ist[3]). Der Ausdruck ist unter Anlehnung an das Phil 2_6 befindliche Wort μορφή gebildet. Man müsste dann μορφή = φύσις = Natur oder göttliche Wesenheit erklären. Zu dieser Annahme nötigt aber weder der Wortlaut und Gedankengang von Phil 2_6 noch die Anschauung Augustins von der forma Dei und servi. Man muss vielmehr bei der Daseinsform oder Daseinsweise der Gottheit und der Menschheit stehen bleiben. Es erhellt aber, dass Augustin dann nicht im Rahmen von Phil 2_6 geblieben ist. Denn nach Paulus hat der Präexistente seine göttliche Daseinsweise, das Sein auf gleiche Weise wie Gott, aufgegeben und mit der Knechtsgestalt vertauscht, d. h. mit der menschlichen Daseinsweise, während für Augustin die göttliche Daseinsform besteht neben der menschlichen (non formam Dei amittens, sed formam servi accipiens). Es besteht also eine Koexistenz beider formae! Dieser Gedanke ist aber noch unverständlicher als der von der Koexistenz beider Naturen. Schwane[4]) zwar hat in seiner Darlegung der Lehre des Hilarius von der Person Christi die forma Dei nicht als die Wesenheit Gottes schlechtweg erkannt wissen wollen, sondern als die göttliche Wesenheit, insofern sie sich als göttliche in der Offenbarung zu erkennen giebt. Grade hinsichtlich seiner Offenbarungsweise habe sich der Logos

[1]) cf. Reuter, a. a. O. p. 222. — Dass aber Augustin die tertullianische Substanzenlehre (im Gegensatz zur griechischen Naturenlehre) sollte aufgenommen haben, erscheint ausgeschlossen. [2]) VII 317 f. u. ö. [3]) Wirthmüller, Die Lehre des hl. Hilarius von der Selbstentäusserung Christi p. 20. [4]) Schwane a. a. O. II 353.

bei der Inkarnation entäussert. Denn er verzichtete in der menschlichen Erscheinung auf die dem göttlichen Wesen gebührende Offenbarungsweise und verbarg als schwacher Menschensohn die göttliche Macht, ohne dass man jedoch von einer vollständigen Verzichtleistung zu reden berechtigt wäre. Denn er blieb unverändert der im Himmel thronende Gottessohn. Dies gilt nach Schwane zunächst von Hilarius und in der Behandlung der Christologie Augustins lässt sich Schwane überhaupt nicht auf diese Frage ein. Wir werden aber doch wohl aus dieser Erklärung der forma seitens Schwane schliessen dürfen, dass er im allgemeinen den Begriff der forma so ausgelegt wissen will, da er sich ja grade auf Phil 2 6 zu gunsten seiner Erklärung beruft. Aber Schwane hätte doch auf den Unterschied hinweisen müssen, der zwischen Phil 2 6 und der Anschauung des Hilarius und Augustin thatsächlich und leicht erkennbar besteht. Sodann widerspricht der Wortlaut nicht bloss des Hilarius, sondern auch des Augustin der Erklärung Schwanes. Denn Augustin spricht von einer forma Dei sowohl abgesehen von der Offenbarung wie im Hinblick auf den Gottmenschen. Beide formae existieren wie beide Naturen nebeneinander, und keine forma soll alteriert werden. Christus existiert in der forma Dei und servi zugleich. Wie dies zu denken ist, hat Augustin nachzuweisen unterlassen. Es wäre ihm ein solcher Nachweis auch nicht geglückt. Denn beide Glieder schliessen sich aus. Man kann nicht zugleich in der forma Dei und servi sich befinden; und die Behauptung, dass dem doch so sei, muss die exinanitio aufheben und sie nur als eine verbale, als eine figura sermonis erscheinen lassen. Es kann hier nun noch nicht näher darauf eingegangen werden, ob Augustin wirklich die aus seinen Voraussetzungen für die Lehre von der exinanitio folgenden Konsequenzen gezogen hat oder nicht. Hier gilt es zunächst darauf hinzuweisen, dass die forma nicht identisch ist mit der natura, dass aber Schwanes Erklärungen nicht das Rechte treffen, da ihnen bereits das Bestreben zu grunde liegt, die in Rede stehenden Ausführungen, die in der Verbindung mit dem Gedanken einer exinanitio als verworrene zu beurteilen sind, möglichst einem vernünftigen Verständnis nahe zu bringen, allerdings unter Nichtberücksichtigung eines wichtigen Gedankens. Dass aber die an der Ständelehre orientierte Formenlehre Augustins auf der Zweinaturenlehre ruht, ist selbstverständlich; nur ist sie nicht identisch mit ihr, mögen auch innerhalb der Formenlehre dieselben Gedanken zum Ausdruck kommen, wie innerhalb der Naturenlehre.

Trotz dieser offenbaren Koexistenz beider formae und naturae will Augustin doch nicht auf eine Zerteilung des Gottmenschen sich einlassen. Die beiden Naturen bilden eine einheitliche Person. Augustin hat in seinem Enchiridion besonders scharf dies ausgesprochen. Homo autem, quia in unitatem personae accessit verbo anima rationalis et caro .... unicus Dei Filius ... et hominis Filius idemque ipse utrumque ex utroque unus Christus ... Unus Dei Filius idemque hominis Filius; unus hominis Filius, idemque Dei Filius; non duo filii Dei Deus et homo, sed unus Dei Filius, Deus sine initio, homo a certo initio, dominus noster Jesus Christus[1]). Das Verbum oder die Weisheit Gottes hat sich mit dem Menschen zur Einheit der Person vereinigt, ad unitatem personae oder ad unitatem personae suae[2]). Augustin redet jetzt nicht mehr von zwei Personen wie als Neophyt, wie Ambrosius, der Ambrosiaster und Hilarius[3]), sondern immer nur von einer Person, und denkt dann an den Gottmenschen. Sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit[4]). Verbum und homo sind wohl duae res, aber unus Christus[5]). So wenig die Zahl der Personen vermehrt wird, wenn das Fleisch zur Seele hinzukommt, ut sit unus homo, so wenig wird sie vermehrt, wenn der Mensch zum Verbum hinzukommt, ut sit unus Christus[6]). Es giebt nicht duo Christi, quia prior mortuus postea non moriturus[7]). Christus ist una persona, geminae substantiae[8]).

Diese Einheit hat bestanden, ex quo coepit esse homo[9]). Es ist nicht erst der Mensch Jesus erschaffen und dann assumiert worden, sondern in der assumtio ist der Mensch Jesus erschaffen, und er hat nicht durch irgend ein Verdienst während seiner Entwickelung die Einigung mit dem Filius Dei sich erwirkt. Vielmehr ex quo homo esse coepit, ex illo est Deus[10]). In diesen Sätzen offenbart sich ein fundamentaler Unterschied gegenüber der antiochenischen Christusauffassung. Hier war die Einheit mit Gott zunächst eine lose, erst unter dem fortgehenden Einflusse des heiligen

---

[1]) Enchir. ed. Krabinger p. 45. 46; X 144 de pecc. mer. [2]) III 1069 de cons. ev. IV 335 enarr. in Ps. III 412 de gen. ad litt. VIII 909 de Trin. [3]) de Trin. IX 14. [4]) II 520 ep. 137; II 519 ib.; II 835 ep. 187. VIII 1033 de Trin. VIII 688 c. serm. Ar. X 144 de pecc. mer. [5]) III 1759. [6]) II 543 ep. 140; II 521 ep. 137; II 745. [7]) IX 635 Brev. coll.; X 144 de pecc. mer. VIII 688 c. serm. Ar. II 745. [8]) VIII 764 c. Max. Ar.; V 727; VIII 688 c. serm. Ar. X 934 de corr. gr. III 1775. 1817. 1835. [9]) Ench. 53. [10]) cf. VIII 1031 de Trin.

Geistes und innerer Kämpfe vereinigen sich der Mensch und Gott. Es haben die dem Heimathsboden Christi nahe stehenden Antiochener eine Erinnerung gehabt an eine menschliche Entwickelung Jesu. Unter dem Gesichtspunkt einer fortschreitenden Entwickelung wird die Gottmenschheit betrachtet; die gottmenschliche Einheit ist erst eine werdende, nicht eine fertige, wie bei Augustin.

Verbum und Mensch sind also una persona, unus Christus. Aber diese Einheit darf nicht verstanden werden nach Analogie der Einheit der Trinität. Augustin grenzt vielmehr selbst diese Einheit von caro und Verbum ab gegenüber der Einheit des Verbum mit dem Vater. Von solcher Einheit ist sie durchaus verschieden. Verbum et caro non utrumque unum. Pater et verbum utrumque unum[1]), ein Beweis dafür, dass die trinitarische Einheit ihm über der christologischen steht, ein Anzeichen dafür, dass die Spekulation von oben her die durchschlagende sein muss, und dass der Gedanke der unendlichen göttlichen Substanz der massgebende ist.

Kühner meint, indem er auf die Verwandtschaft der augustinischen Christologie mit der des Ambrosius hinweist, Augustin erscheine in einem Punkte sicherer und bestimmter als sein Vorgänger, nämlich in der ausdrücklichen Betonung der Einheit der Person Christi[2]). Das wäre richtig, wenn man sich auf den Ausdruck una persona beschränken wollte. Diesen hat Ambrosius nicht gebraucht[3]), und wir sahen ja auch die Unsicherheit des Ambrosius bezüglich der Verwertung des Begriffs persona. Dagegen hebt Ambrosius mit anderen Worten ebenso stark die Einheit hervor wie Augustin. Non diversum, sed unum putes[4]). Et si deus et homo diversitate naturae, idem tamen non alter in utroque. Aliud ergo speciale naturae suae, aliud commune nobiscum: sed in utroque unus et utroque perfectus[5]). Nicht weniger oft als Augustin betont Ambrosius das idem[6]).

Was also Augustin will, ist offenkundig. Er will jede Vermischung des Göttlichen und Menschlichen vermeiden, die Zweiheit der Naturen nicht aufgeben und doch die Einheit der Person festhalten. Im Interesse dieser Einheit verwendet er sogar einen Ausdruck (commixtio), der wiederum geeignet ist, die abgewiesene Mischung des Göttlichen und Menschlichen einzuführen, sodass er ihn vor Missverständnissen durch Kautelen schützen muss. Doch

[1]) IV 1295 enarr. in Ps. III 1045 de cons. ev. [2]) Kühner a. a. O. p. 22. [3]) Reuter, a. a. O. 208. [4]) de excessu fratris 16_{1294}. [5]) ib. cf. de incarn. sacr. V 35. 16_{827}. [6]) 16_{571} de fid. II 7_{58} 16_{591}. ib. III 2_{8} u. ö.

konnten wir bereits darauf hinweisen, dass Augustin sich in grosse Schwierigkeiten verwickeln musste, wenn es galt, eine wissenschaftliche Begründung der Einheit zu geben. Weder war der Kanon von der Unwandelbarkeit des Verbum geeignet, die exinanitio begreiflich zu machen, noch konnten die Gesichtspunkte, unter denen er die Person Jesu behandelte, die Garantie einer befriedigenden Lösung des zu erörternden Problems geben. Es erhebt sich darum die Frage, wie sich nun die nähere Ausführung gestaltet, und wie sich Augustin mit seinen trinitarischen Voraussetzungen abgefunden hat.

2. Augustins Stellung zum kirchlichen Bekenntnis von der Menschwerdung des Sohnes allein.

Augustin ging ja von der Voraussetzung aus, dass die trinitas tota operatur. Das kirchliche Bekenntnis wusste nur etwas von der Menschwerdung des Sohnes. Daraus ergiebt sich der Doppelsatz: Solum Filium verissime dicimus ipsam suscepisse carnem, non Patrem aut Spiritum sanctum; et tamen hanc incarnationem ad solum Filium pertinentem, quisquis negat cooperatum Patrem aut Spiritum sanctum, non recte sapit[1]). Die ganze Trinität hat das Fleisch Christi geschaffen, sed solius Filii persona est[2]). Nun hatte Augustin in der vorigen Periode die Menschwerdung öfters als eine missio in carnem bezeichnet und auch in dieser Zeit diesen Ausdruck gebraucht. Den Arianern gegenüber hatte er geleugnet, dass man aus dem mitti des Sohnes eine Inferiorität und eine Unterschiedenheit desselben vom Vater folgern müsse. Freilich, leugnen könne man das mitti nicht. Sed considerent, si possunt, quomodo eum miserit, cum quo ipse venit[3]). Ist aber mit der Aufnahme des Begriffes mitti nicht der Grundsatz von der inseparabilis operatio aufgegeben? Denn aus dem mitti musste man doch folgern, dass der Vater allein sich aktiv verhalte, während der Sohn der leidende sei. Augustin hatte bisher dieser Frage keine weitere Beachtung geschenkt. Jetzt dagegen sehen wir ihn häufig sich mit ihr beschäftigen, ohne dass es ihm jedoch gelungen wäre, eine befriedigende Lösung zu geben.

In der Konsequenz seiner Anschauung liegt natürlich, dass der Sohn selbst aktiv ist. Das versichert uns denn auch Augustin.

---

[1]) V 460 serm. 71; VIII 780 c. Max. Ar.; VIII 700 c. serm. Ar.; VIII 848 de Trin. [2]) VIII 857 de Trin. V 363 serm. 52. [3]) VIII 685 c. serm. Ar.

Der Sohn ist selbst bei seiner Sendung beteiligt[1]). Die missio geschieht una eademque operatione, Patris et Filii . . non utique inde separato Spiritu sancto[2]). Es ist gar nicht anders möglich, als dass der Sohn selbst bei seinem Hervorgebrachtwerden thätig sei. Denn wenn man fragt, wie Gott seinen Sohn sandte, so kann dies ja nur durch einen Befehl oder eine Bitte oder Ermahnung u. dergl. geschehen sein, also nur durch das Wort. Quodlibet horum sit, verbo utique factum est, Dei autem Verbum ipse est Filius Dei. Quapropter cum eum Pater verbo misit, a Patre et Verbo ejus factum est ut mitteretur. Ergo a Patre et Filio missus est idem Filius, quia Verbum Patris est ipse Filius[3]). Denn dass das Wort Gottes zeitlich wird, damit der zeitlose ewige Sohn gesendet werde und in der Zeit im Fleisch erscheine, ist eine unmögliche Annahme. Darum kann Augustin eine nähere Beziehung des Verbum zu Jesus im Zusammenhang dieser Theorie nicht annehmen.

Der Begriff der missio erfordert aber noch eine nähere Bestimmung. Denn wie kann man von dem allgegenwärtigen Gott, vom Verbum ubique totum, eine Sendung in die Welt annehmen, in der es bereits ist? Quod de Deo natus est, in hoc mundo erat[4]). Man muss also entweder auf den Begriff der Sendung überhaupt verzichten, oder ihn umbiegen. Letzteres ist geschehen. Paulus sagt Gal $4_{4.5}$, dass Gott den Sohn sandte, geboren vom Weibe. Damit deutet er zugleich an, wie das Senden zu verstehen sei, nämlich als factus ex muliere[5]). Eo itaque missum, quo factum[6]). Die missio kann also nur auf die Geburt aus der Jungfrau bezogen werden. Das führt denn auf eine weitere Bestimmung: Factum in tempore, ut incarnatum Verbum hominibus appareret; . . . . ergo missus dicitur, in quantum apparuit foris in creatura corporali, qui intus in natura spirituali oculis mortalium semper occultus est[7]). Die Sendung ist also die Erscheinung des ewigen zeitlosen Sohnes im Fleisch. Das mitti ist nicht ein Begriff, der unmittelbar innertrinitarische Verhätnisse ausdrücken will, sondern er hat unmittelbaren Wert nur für die Offenbarung oder Erscheinung des Sohnes. Non eo ipso quo de Patre natus est, missus dicitur Filius: sed vel eo quod apparuit huic mundo caro factum[8]). Es erhellt also, dass man den Ausdruck mitti nicht

---

[1]) VIII 850 de Trin. [2]) VIII 850 de Trin.; VIII 853 ib. VIII 790. [3]) VIII 850 de Trin.; VIII 686 c. serm. Ar. [4]) VIII 849 de Trin. [5]) VIII 849 de Trin. [6]) VIII 905 ib. [7]) VIII 850. 851 de Trin. [8]) VIII 907 de

auf innergöttliche Verhältnisse beziehen darf, wie das nasci, sondern nur auf die Erscheinung des unsichtbaren Verbum im Fleisch. Er soll das Sichtbarwerden des Unsichtbaren kund thun und die Offenbarung als die des Sohnes bezeichnen. Missus bezeichnet denjenigen, der in carne apparuit, mississe dagegen, qui in ea non apparuit[1]). Kurz: Singulorum . . . opera dicuntur, quae ad unamquamque eorum manifestantur pertinere personam. Sicut natus ex virgine non nisi Filius[2]). So sind mitti und apparere Korrelata[3]). Der Sohn wird gesendet, wenn der sendende unsichtbare Vater und Sohn zum sichtbaren Sohn wird[4]).

So weit ist der Grundsatz der insep. oper. von Augustin gewahrt. Die missio ist kein plötzlicher Akt, das venire bedeutet nicht veniendo per locorum spatia, sed in carne mortali mortalibus apparendo[5]). Eo itaque missum, quo factum. Si ergo major mittit minorem, fatemur et nos factum minorem, et in tantum minorem in quantum factum, et in tantum factum in quantum missum[6]). Die missio begründet keine innertrinitarischen Unterschiede, keine Aktivität des Vaters und Passivität des Sohnes, sondern sie ist nur die Bezeichnung für die Offenbarung oder das Sichtbarwerden des Sohnes. Auch überschreitet Augustin noch nicht den Grundsatz der ins. op., wenn er aus dem mitti auf die Proprietät des Sohnes zurückschliesst: Sicut enim natum esse est Filio, a Patre esse; ita mitti est Filio, cognosci quod ab illo sit[7]). Der passive Ausdruck mitti weist nur auf das Charakteristikum des Sohnes hin, auf das natum esse, sodass qui misit et qui missus est, unum sunt[8]). Dorner schliesst darum seine Erörterungen mit den Worten, der Ausdruck mittere bezeichne keine besondere Thätigkeit der immanenten ersten Person nach aussen hin, sondern nur die Eigentümlichkeit in der Offenbarung, durch welche dieselbe als die des Sohnes erkannt werde[9]).

Aber auf eine so einfache Formel lassen sich doch die Ausführungen Augustins über diesen Gegenstand nicht bringen. Freilich verhielte es sich anders, wenn man den Ausdruck beziehen dürfte auf die Kreatur, welche die Jungfrau empfangen und geboren hat. Denn hier wäre es nicht schwer, die insep. oper. fest-

---

Trin.; VIII 686 c. serm. Ar.; IV 4 enarr. in Ps. VI 301 de ag. chr. III 1073; VIII 835. 851 de Trin.; II 528 ep 137; VI 345 de cat. rud.

[1]) VIII 850 de Trin. [2]) VIII 694 c. serm. Ar. [3]) VIII 686 c. serm. Ar. [4]) cf. Baur, a. a. O. I 833. [5]) III 23 de doctr. chr. [6]) III 905 de Trin. [7]) VIII 908 de Trin. [8]) ib. [9]) Dorner, Augustinus p. 90.

zuhalten. In dieser Weise hat auch Augustin im Enchiridion die ins. op. der ganzen Trinität verstanden. Sed cum illam creaturam quam virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam Filii pertinentem, tota Trinitas fecerit[1]). Aber ist es hier Augustin gelungen, die Menschwerdung des Sohnes zu erklären? Er behauptet nur, dass die von der Trinität geschaffene creatura ad solam personam Filii pertinet. Einen sachlichen Grund hat er nicht angegeben, und er beschränkt sich überhaupt nicht auf das Werden der menschlichen Kreatur, sondern will das Senden wirklich verstanden wissen als ein Gesendetwerden des Sohnes. Dass Augustin das mitti umsetzt in ein zur bestimmten Zeit in die Erscheinung treten, begründet doch noch nicht, warum grade vom Sohn ein mitti ausgesagt wird und vom Vater ein mittere. Denn wenn Feuerlein[2]) sagt, das Gesendetwerden selbst sei nicht ein zeitlicher und vorbereiteter Akt, die Sendung sei nur von dem jetzt Offenbarwerden eines innergöttlichen Vorbereitens anzusehen, und sich auf de Trin. II 5 beruft: quoniam illa quae coram corporeis oculis foris geruntur ab interiore apparatu naturae spiritualis existunt, et propterea convenienter missa dicuntur[3]), so zeigt dies zwar die gegenseitigen Beziehungen der Begriffe apparere und mitti, begründet aber nicht, warum nur der Sohn ein missus ist. Um dies zu erklären, müsste Feuerlein bei Augustin innergöttliche Unterschiede aufweisen. Das hat er unterlassen; das Citat deutet nur an, dass die Sendung in dem interior apparatus naturae spiritualis ihren Grund hat und dass alles Geschehen schliesslich auf die intelligible, übernatürliche Welt sich zurückführt. Damit ist aber eine Begründung für die Menschwerdung des Sohnes gegeben, die in der Ideenlehre Augustins ihren Ursprung hat. Es war schon im vorigen Paragraphen gezeigt, dass Augustin die ratio des Verbum caro factum im Filius kennt. Was aber im Filius veraciter vorhanden ist, wird zur bestimmten Zeit auch efficaciter. Es ergiebt sich daraus, dass Augustin, wo er diesen Gedanken verfolgt, ganz absieht von der Kreatur und einer etwaigen Empfänglichkeit des Menschen Jesus für die überall gleiche Wirksamkeit der Trinität. Den Grund für die incarnatio sucht er nicht auf Seiten der der Gottheit gegenübergestellten, ihren Wirkungen mit Empfänglichkeit entgegenkommenden Kreatur[4]), sondern ausschliesslich in der Idee oder ratio der Menschwerdung. Es ist also eine

[1]) ed. Krab. p. 50. [2]) a. a. O. p. 305. [3]) VIII 850 de Trin. [4]) cf. im anderen Zusammenhang gleichfalls seine Gnadenlehre.

spekulative Begründung, die von oben ausgeht, und nicht von unten.

Freilich ist dieser Gedanke schwer vorstellbar. Das Verbum wird Fleisch und zwar, weil im Verbum die Idee des Verbum caro factum vorhanden ist. Man fragt sich, wie diese Idee des Verbum caro factum sich zum Verbum oder der gesamten intelligiblen Welt verhält. Darauf bleibt Augustin die Antwort schuldig. Er giebt sich zufrieden mit der Ideeenlehre. Sodann sieht diese Begründung für die Menschwerdung natürlich ab von den trinitarischen Beziehungen des Verbum. Es treten nicht einander gegenüber der Vater und das Verbum als mittens und der Sohn als missus, sondern Idee und Wirklichkeit, erstere als mittens, letztere als missa. Quae ... foris geruntur, ab interiore apparatu ... existunt et propterea convenienter missa dicuntur. Diese aus der Ideeenlehre folgende, eigenartige Begründung für die Menschwerdung, die Feuerlein höchstens andeutet, wenn er vom Offenbarwerden eines innergöttlichen Vorbereitens spricht, deren Verhältnis aber zu den vorher von uns gebrachten Citaten Augustins er nicht beleuchtet, in welchen grade die Frage nach der ins. op. und dem mitti des Verbum, nicht dem mitti der Idee des Verbum caro factum, lebendig war, hat Augustin, wenn man die Gesamtheit seiner Ausführungen in Betracht zieht, doch nur vorübergehend gestreift. Sie ist aber ein Beweis dafür, dass Augustin von ewigen Momenten aus die Menschwerdung des Sohnes zu erklären gesucht hat und berührt sich insofern mit der in der ersten Zeit gefundenen Begründung; Augustin hat nicht, wenigstens, um noch vorsichtig zu urteilen, nicht immer, in der besonderen Empfänglichkeit des Menschen Jesus für die operatio der Trinität die Begründung für die Menschwerdung des Sohnes erblickt. Es liegt vielmehr nach dieser Anschauung der Grund für die Menschwerdung des Verbum nicht auf Seiten der Menschheit, sondern auf Seiten Gottes, oder genauer, auf Seiten der in der intelligiblen Welt befindlichen Idee des Verbum caro factum. Aber damit ist das ursprüngliche Problem nur auf ein anderes Gebiet verschoben und die Frage nicht beantwortet, wie die inseparabilis operatio mit dem kirchlichen Bekenntnis zu vereinigen sei.

Augustin hatte nun, wie oben gezeigt, das mitti zunächst umgebogen in ein apparere des Verbum. Um aber nun zu erklären, wie es komme, dass grade der Sohn offenbar werde und grade von

ihm ein mitti ausgesagt werde und vom Vater ein mittere, sieht er sich genötigt, auf innertrinitarische immanente Thätigkeiten zurückzugehen, die von einander sich unterscheidend, den Grund ausmachen für die Menschwerdung des Sohnes allein. Dies führt ihn aber thatsächlich zu einer Verleugnung seines Grundsatzes von der insep. oper. Er führt den Unterschied von mittere und mitti darauf zurück, dass der Vater der Zeugende, der Sohn aber der Gezeugte ist. Si secundum hoc missus a Patre Filius dicitur, quia ille Pater est, ille Filius, nullo modo impedit ut credamus aequalem Patri esse Filium et consubstantialem et coaeternum, et tamen a Patre missum Filium. Non quia ille major est, ille minor: sed quia ille Pater, ille Filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit. Filius enim a Patre est, non Pater a Filio. Secundum hoc jam potest intelligi, non tantum ideo dici missus Filius quia Verbum caro factum est, sed ideo missus ut Verbum caro fieret, et per praesentiam corporalem illa quae scripta sunt, operaretur; i. e., ut non tantum homo missus intelligatur quod Verbum factum est, sed et Verbum missum ut homo fieret: quia non secundum imparem potestatem vel substantiam vel aliquid quod in eo Patri non sit aequale missus est; sed secundum id quod Filius a Patre est, non Pater a Filio[1]). Aus diesen Sätzen ist ersichtlich, dass man eigentlich nur von einem mitti des Sohnes sprechen darf. Wie der Vater der zeugende ist und der Sohn der gezeugte, so kann man auch nur vom Vater schlechthin das Senden aussagen und vom Sohn nur das Gesendetwerden. Von diesem Gedanken aus versteht man das mit dem Grundsatz der ins. op. durchaus nicht zu vereinende und auffallende Wort: Solus Pater non legitur missus, quoniam solus non habet auctorem a quo genitus sit, vel a quo procedat. Et ideo non propter naturae diversitatem, quae in Trinitate nulla est, sed propter ipsam auctoritatem solus Pater non dicitur missus. Non enim splendor aut fervor ignem, sed ignis mittit sive splendorem sive fervorem. Quamvis haec longe sint dissimilia, nec inveniatur aliquid vel in spiritualibus vel in corporalibus creaturis, quod ei Trinitati, quae Deus est, merito conferatur[2]).

Dorner hat natürlich nicht an diesen Aeusserungen vorübergehen können, wenn er auch sich nur auf die in der Schrift de

---

[1]) VIII 906 de Trin. ib. 907. [2]) VIII 686 c. serm. Ar. VIII 849 de Trin.

Trinitate befindlichen beschränkt. Aber er lässt sich nicht weiter auf sie ein und begnügt sich damit, zu sagen, es könnte scheinen als ob Augustin die Thätigkeit des Vaters als des Sendenden von dem passiven Verhalten des Sohnes als des Gesendeten unterscheide, sodass also die Thätigkeiten der immanenten Personen auch nach aussen hin sich unterscheiden [1]). Er weist dann sofort auf den bereits erörterten Gedanken hin, dass Augustin den Sohn ja selbst an der Sendung thätigen Anteil nehmen lasse [2]). Thatsächlich ignoriert demnach Dorner entweder diese Aeusserungen, oder er scheint vorauszusetzen, dass sie sich mit den oben entwickelten Gedanken vereinigen lassen. Aber mit der Vermittelung beider Gedankenreihen beschäftigt er sich nicht direkt. Vielleicht will er den Ausgleich andeuten, wenn er sagt: Wenn nun auch vom Vater nicht gesagt werde, er werde gesendet, so werde doch behauptet, die ganze Trinität bewirke die Erscheinung [3]). Aber so sind beide Gedankenreihen doch noch nicht vereinigt. Denn in der letzteren heisst es ausdrücklich, dass der Vater nicht der Gesendete ist, und zwar wegen seiner auctoritas. Die Zurückführung des mitti aber, nicht auf das apparere, sondern auf das genitum esse, und der Vergleich mit dem Feuer und dem vom Feuer entsendeten Glanze zeigt, dass nur der Vater der Sendende ist, ohne den Sohn. In dem innertrinitarischen Verhältnis von Vater und Sohn ist es also begründet, dass nur dem Sohn das mitti zugeschrieben wird.

Daraus würde nun weiter folgen, dass die Sendung des Sohnes nicht seine apparitio sei, sondern seine generatio [4]). Dann wäre aber ein völliges Schwanken im Begriff der missio zu konstatieren. Nun hat freilich Augustin die missio zum genitum esse in Beziehung gesetzt, aber so, dass er immer doch die Beziehung auf die Menschwerdung darin eingeschlossen hat, eine Beziehung, die ja dem genitum esse als solchem nicht zukommt (non tantum ideo dici missus Filius quia Verbum caro factum est, sed ideo missus ut verbum caro fieret). Es erhellt aber, dass doch der Grundsatz der op. ins. in der Konsequenz der Gedanken nicht festgehalten ist, und dass die Menschwerdung nur deswegen dem Sohne zukommt, weil bereits die innertrinitarischen Verhältnisse von Vater und Sohn im Unterschied des Sendenden und Gesendeten sich bewegen. Es unterscheiden sich also doch die Thätigkeiten der immanenten Personen nach aussen hin [5]). Au-

[1]) Dorner, a. a. O. p. 89. [2]) ib. [3]) p. 89. [4]) Baur, a. a. O. p. 834. [5]) gegen Dorner p. 89.

gustin wollte die Menschwerdung des Sohnes allein, also das kirchliche Bekenntnis erklären und doch den Grundsatz von der oper. insep. trin. nicht preisgeben. Er wollte die Einwände der Arianer, dass der Sendende grösser sei als der Gesendete, zurückweisen und doch die Autorität des Vaters festhalten. Um dies zu können, hatte er das Gesendetwerden unter Berufung auf Gal $4_{4.5}$ zunächst umgesetzt in ein Werden oder apparere, musste aber, um nun dies zu erklären, wieder zurückgreifen auf ein innertrinitarisches Verhältnis, welches sich im Unterschied des mittere und mitti kund thut, sodass der sendende Sohn hier doch der Gesendete wurde, also der Vater allein der Sendende war, wie auch andererseits der Vater nie der Gesendete heisst, sodass von einer gegenseitigen Abhängigkeit der Glieder der Trinität, wie es c. serm. Ar. 3 ausgesprochen ist[1]), nicht die Rede sein kann. Es ist Augustin besser gelungen, die Einwände der Gegner niederzuschlagen, welche die vollkommene Gleichheit der trinitarischen Personen gefährdeten, als die Unterschiede dieser Personen und ihre gleiche Wirksamkeit nach aussen hin zu begründen. Endlich hat Augustin es versucht, aus seiner Ideeenlehre heraus eine Begründung des kirchlichen Bekenntnisses zu geben. Beides berechtigt zu der Annahme, dass die These, Augustin habe den Grund für die Menschwerdung des Sohnes **allein** in der Empfänglichkeit des Menschen Jesus erblickt und als das personbildende Prinzip im Gottmenschen den Menschen Jesus angesehen, nicht für alle Ausführungen Augustins über diesen Gegenstand massgebend sein kann. Verstärkt würde diese Annahme noch durch die aus der ersten und zweiten Periode gewonnenen Resultate. Es erhellt aber auch schon aus den oben entwickelten Gedanken Augustins, dass zum mindesten Versuche, die Menschwerdung des Sohnes allein auf innergöttlich angelegte Verhältnisse zurückzuführen, nachweisbar sind. Es ist also die wirkliche Lösung des Problems weder so einfach, wie sie sich bei Dorner herausstellt, noch ist es wahrscheinlich, dass man sie in der von Dorner eingeschlagenen Richtung wird suchen müssen. Augustin hätte sonst nicht auf den Abweg geraten können, das mitti als im genitum esse angelegt zu erblicken, eine Annahme, die allerdings die ins. op. umstürzt. Die endgültige Antwort auf die Frage nach dem personbildenden Prinzip im Gottmenschen kann erst später

---

[1]) VIII 686.

gegeben werden. Hier müssen wir uns auf das bereits Gesagte beschränken.

3. Das Verhältnis der Jungfrauengeburt und des „empfangen vom heiligen Geiste" zu den spekulativen Voraussetzungen Augustins.

So wenig Augustin das eben besprochene Problem zu einer befriedigenden Lösung gebracht hat, so wenig ist es ihm gelungen, das kirchliche Dogma von der Geburt Jesu mit seinen Voraussetzungen zu vereinigen. Augustin war davon ausgegangen, dass die missio die incarnatio sei, das factum ex muliere, dass also nicht die Trinitas von der Jungfrau Maria geboren sei, sondern nur der Sohn [1]). Auch hier hat Dorner alle Schwierigkeiten gelöst gefunden in der Formel, dass das Werden des Körpers Christi auf die Empfänglichkeit der Maria zurückgehe, indem die immutabilis operatio in Maria dieser ihrer Empfänglichkeit Entsprechendes bewirkte, nämlich die Erzeugung Christi ohne männliches Zuthun [2]). Zu einer so einfachen Lösung hat Augustin es aber nicht gebracht.

Betrachten wir also im Einzelnen seine Anschauungen über die Jungfrauengeburt und ihre Bedeutung! Freilich sind die in dieser Linie liegenden Ausführungen Augustins die am wenigsten anziehenden. Tritt uns doch in ihnen noch ein Stück nicht bloss seiner neuplatonischen, sondern auch seiner manichäischen Vergangenheit entgegen; auch sind sie einem gesunden sittlichen Empfinden äusserst anstössig, und Julian hat mit Recht grade hier seinen Spott über Augustin ergehen lassen. Aber sie dürfen nicht übergangen werden, da sie für Augustin nicht blosses Aussenwerk sind.

Christus ist geboren ex virgine Maria [3]). Diese generatio Christi secundum carnem, die zeitliche Geburt steht im Gegensatz zu seiner ewigen Geburt [4]). Sie ist geschehen sine semine [5]). Maria, die sich vor der Empfängnis dem Herrn als Jungfrau gelobt hatte und Jungfrau zu bleiben beschlossen hatte [6]), ist gleichzeitig Mutter und Jungfrau [7]). Natus de matre quae quamvis a viro intacta conceperit, semperque intacta permanserit, virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens, tamen fabro desponsata erat, omnem typhum carnalis nobilitatis exstinxit [8]). Besonders den Manichäern gegenüber ist von Augustin das natum esse Christi hervorgehoben und durch

[1]) VIII 824 VIII 856 de Trin. [2]) Dorner, a. a. O. p. 93. [3]) III 1060 VI 174 III 1071 IV 172. 642. 748 u. ö. [4]) III 1069. 1071. III 422. [5]) IV 168 enarr. in Ps. [6]) VI 398 de sancta virg. [7]) VI 389 de bono conj. [8]) VI 339 de cat. rud. CESL 25 $_{714.\ 716}$.

den Schriftbeweis gestützt. Denn die Manichäer behaupteten, dass der Christus patibilis geboren sei de Spiritu sancto und de terra; es sei aber nicht einzusehen, meint Augustin, warum er dann nicht ebensogut von der Jungfrau Maria hätte geboren werden können[1]). Die Manichäer freilich, die nur körperliche Phantasiegebilde zu denken verstünden, könnten nicht fassen, wie das Verbum Gottes et in se manens et apud patrem et universam creaturam regens pertendat a fine usque ad finem et disponit omnia suaviter. In cujus dispositionis admirabili et ineffabili facilitate sibi etiam matrem in terra disposuit[2]). Empfangen hat aber Maria nicht auf grund fleischlicher Konkupiszenz, sondern spiritualiter durch Glauben[3]).

Augustin hält demnach die Jungfrauengeburt im vollsten und strengsten Sinne aufrecht und erklärt sie für ein wesentliches Stück der Heilspredigt. Sie gehört zu dem Evangelium von Christus, von dem Paulus sagt, dass es das wahre sei und wer anders lehre, der sei verflucht[4]). Ein Recht, sie zu bestreiten, kann darum Augustin natürlich nicht anerkennen. Dass eine Jungfrauengeburt sonst nicht nachweisbar sei, begründet noch nicht den Zweifel an ihrer Wahrheit. Denn auch bei Profanschriftstellern finde man Dinge, die nur ein Mal geschehen seien und doch auf grund der fides historica annehmbar seien[5]). Auch konnte es der göttlichen Allmacht nicht schwer fallen, einen wahren Körper im Leibe der Maria ohne männliche Mitwirkung zu schaffen. Denn die körperliche Natur dient dem Willen Gottes. Es ist lediglich menschliche Thorheit, die nicht begreifen kann, dass Gottes Allmacht etwas wirken könne, was man sonst im Leben nicht erfahre[6]). Wenn andere aus der Thatsache, dass der Geist in der Gestalt einer Taube erschienen und, ohne geboren zu werden, den menschlichen Augen sichtbar geworden sei, folgern, dass auch Christus nicht von der Jungfrau geboren sei, so weist Augustin diesen Einwand zunächst zurück durch das Zeugnis der Schrift, welche deutlich die Jungfrauengeburt bekunde. Sodann aber sei die Geburt aus der Jungfrau gradezu notwendig gewesen, da der Sohn gekommen sei, die Menschen zu befreien, während dies vom Geiste nicht gelte[7]). Es hält also Augustin die Thatsache von der Jungfrauengeburt fest und legt auch ihre Art ausführlich dar. Aber

---

[1]) CESL 25_{549} c. Faust. [2]) CESL 25_{716} c. Faust. [3]) IV 826. 591 enarr. in Ps. CESL 25_{747} c. Faust; X 982 de praed.; X 1354 op. impf. 1553 ib. X 821 de nupt. X 810 c. Jul. [4]) CESL $25_{254.\ 272}$ c. Faust. [5]) II 590 ep. 143. [6]) VI 303 de ag. chr. V 675. [7]) VI 302 de ag. chr.

wie hat Augustin sie nun mit seinen spekulativen Voraussetzungen in Einklang gebracht; hat er das kirchliche Bekenntnis überhaupt zu seiner Befriedigung rechtfertigen können? Welchen Wert hat die Jungfrauengeburt für die Person Christi? Auf ihre Bedeutung für die Erlösung kann in unserem Zusammenhang natürlich nicht eingegangen werden.

Ist die Jungfrauengeburt nicht wirklich ein Wunder und setzt sie nicht eine besondere unmittelbare Thätigkeit des Verbum voraus? Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile[1]). Augustin hat nun auf mannigfache Weise die Unveränderlichkeit des Verbum betont. Dies geschieht auch dann, wenn von der nativitas Christi gesprochen wird. Ein besonderes, unmittelbares Eingreifen desselben ist nicht vorhanden. Verbum Dei sic intellige, per quod facta sunt omnia, non ut ejus transire aliquid cogites, et ex futuro praeteritum fieri. Manet sicuti est, et ubique totum est. Venit autem cum manifestatur, et cum occultatur abscedit. Adest tamen sive occultum sive manifestum, sicuti lux adest oculis et videntis, et caeci[2]). Das Verbum wirkt also hier nicht anders wie auch sonst. Wenn uns trotzdem die Jungfrauengeburt als ein Wunder erscheint, so liegt dies daran, dass uns die verborgene Ursache nicht bekannt ist. L a t e t r a t i o diversarum commutationum et hinc est omnium visibilium silva miraculorum[3]). In beidem kommt die kosmische, pantheistische Art der Anschauung Augustins vom Verbum zum Ausdruck. Von einem Verbum ubique totum kann nur der sprechen, dem die religiös-ethische Bestimmtheit des Verbum noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist, sondern der das Verbum in erster Linie als kosmisches Prinzip wertet. S o t r i t t d e n n a u c h h i n s i c h t l i c h d e r E r k l ä r u n g d e r J u n g f r a u e n g e b u r t d i e I d e e e n l e h r e A u g u s t i n s h e r v o r. Es ist eine ratio vorhanden für die wunderbare Entstehung des Leibes Christi. Aber sie ist verborgen und tritt erst zu bestimmter Zeit in Kraft.

Wenn dies aber der Fall ist, wird Dorner doch nicht ganz im Rechte sein, wenn er behauptet, das Verbum wirke überall gleich und darum könne der Grund für das verschiedene Resultat dieser Wirksamkeit nur in der verschiedenen Empfänglichkeit der Kreatur gefunden werden. Dass Christi Leib von Maria empfangen werde, habe seinen Grund in der spezifischen Empfänglichkeit der Maria für die immer gleiche göttliche Wirksamkeit[4]). Diese Empfäng-

---

[1]) II 519 ep. 137. [2]) II 518 ep. 132. [3]) II 708 ep. 162. [4]) Dorner, a. a. O. p. 93.

lichkeit scheine Augustin in ihrem Glauben gefunden zu haben, sodass also Marias Glaube das Organ sei, durch welches Christi Leib empfangen werde und in die Welt kommen konnte[1]). Auf derselben Seite hat aber Dorner behauptet: ein Grund für die Entstehung des Leibes Christi sei vorhanden, aber er sei verborgen, und gemäss dem Ratschluss trete jetzt die occulta causa in Kraft, keineswegs aber ohne Zusammenhang mit der bisherigen Entwickelung. Das bedeutet aber doch einen Widerspruch gegen die erste Erklärung. Augustin kann nicht in einem Atem den Grund für die wunderbare Entstehung des Leibes Christi zurückführen auf eine verborgene, jetzt erst nach Gottes Ratschluss offenbar werdende Ursache, und auf den Glauben der für die Wirkung des Verbum besonders empfänglichen Maria. In beiden Fällen ist der Standpunkt ein anderer. Nach letzterer Ansicht soll das Verbum überall gleich wirken und die besondere Empfänglichkeit der Maria der Grund dafür sein, dass grade in diesem Fall der Leib Christi empfangen würde. Hier also nimmt man den Ausgangspunkt in der Kreatur, welche Selbständigkeit gegenüber der überall gleichen Wirksamkeit der Trinität besitzt. Im anderen Fall dagegen nimmt man seinen Standpunkt im Gottesgedanken. Nach göttlichem Ratschluss tritt zu bestimmter Zeit die verborgene Ursache ans Licht. Wie sich die Kreatur verhält, ist gleichgültig, da sie gegenüber dem Ratschluss Gottes machtlos und unselbständig ist und nur seinem Willen dient[2]). Augustin hat auch gar nicht in der fides der Maria den Grund dafür gefunden, dass das Verbum Mensch geworden sei, sondern es soll dadurch die Sündlosigkeit Jesu erklärt werden[3]). Die fides der Maria hat Augustin demnach nicht in Zusammenhang gebracht mit der Spekulation über das Verbum ubique totum.

Wir müssen also für die Erklärung der wunderbaren Geburt Jesu absehen von der Beteiligung, die etwa die Kreatur selbständig daran haben könnte. Dieser Gedanke Schleiermachers ist Augustin fremd. Zugleich ist aber nur eine solche Erklärung begründet, welche den Kanon von der Unveränderlichkeit der göttlichen Wirksamkeit nicht verletzt. Die den eigensten Prämissen Augustins entsprechende Lösung muss man in der Linie des letzten auch von Dorner angezogenen Gedankens von der occulta causa finden. Aber man muss über Dorner hinausgehen. Man muss auf die Ideeenlehre Augustins zurückgreifen, wozu uns Augustin ja selbst

[1]) Dorner a. a. O. p. 94. [2]) VI 303 de ag. chr. [3]) cf. p. 210.

die Handhabe bietet, wenn er von der ratio des Verbum caro factum spricht, auf die sich Dorner überhaupt nicht eingelassen hat. Das Verbum wirkt überall gleich. Aber im Verbum sind die verschiedenen rationes enthalten; ihnen entsprechend muss sich das Geschehene gestalten. Kraft der im Verbum enthaltenen verschiedenen rationes wird bei immer gleicher Wirksamkeit doch Verschiedenes gewirkt. Das Verbum kann nicht anders als überall gleich wirken und überall ganz sein. Aber ebenfalls kann es nicht anders als überall Verschiedenes erwirken, weil in ihm die verschiedensten rationes enthalten sind. Das Prinzip der Individualisation sind ja die rationes. Beides will Augustin aufrecht erhalten, die Einheit und die Vielheit. Er sucht es zu erreichen durch die Unterscheidung des Verbum und der rationes, die im Verbum eins sind. So wirkt das überall gleich thätige Verbum doch verschieden, weil es in sich selbst den Grund zur Vielheit trägt. Es kann seiner Natur nach, wenn es auch überall ubique totum ist, nicht Gleiches wirken. Die rationes, nicht die verschiedene Empfänglichkeit der Kreatur sind der Grund für das verschiedene Resultat der Wirkung des Verbum. Diese rationes, selbst zeitlos, treten zu bestimmter Zeit in carne in die Erscheinung. Alles Geschehen ist durch göttliche Positionen prädisponiert[1]). So ist der Grund für die Entstehung des Leibes Christi die Idee des Fleischgewordenen. Es bleibt das Verbum, wie es ist. Es kommt, wenn es offenbar wird, es schwindet, wenn es verborgen wird[2]). Offenbart wird es aber, indem die Idee des Verbum caro factum in die Zeitlichkeit eingeht. Es macht ja auch Augustin gegenüber den Manichäern geltend, dass das Verbum in se manens et apud patrem et universam creaturam regens pertendat a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. In cujus dispositionis admirabili et ineffabili facilitate sibi etiam matrem disposuit in terra[3]). Das ist ein anderer Gedankengang, als wie ihn Augustin nach Dorner haben müsste. Augustin hat aus eigenen psychologischen Erwägungen und Beobachtungen heraus dem Begriff des Seins die nüchterne, metaphysische Abstraktion genommen. Aber er hat die neuen Gedanken doch nicht als selbständige zu Ende geführt, sondern ist vielmehr wieder den metaphysischen Weg gegangen, auf den er nur das Neue mit herübergenommen hat. Schliesslich teilt er doch die dem Platonismus überhaupt anhaftende Scheu, auf den festen Boden der Wirklichkeit herabzusteigen. Alles hat

[1]) cf. Feuerlein, a. a. O. p. 303. [2]) ep. 137 $_7$. [3]) CESL 25 $_{716}$ c. Faust.

nur Wirklichkeit, sofern es mit der Idee verbunden ist. Der Platonismus, die Grundlage der alexandrinischen Theologie, ist auch der Ausgangspunkt Augustins. Alle Realität liegt nur im absoluten Inhalt der Idee. Die Antiochener dagegen suchen das konkret Wirkliche in seiner objektiven Realität festzuhalten, um von hier aus zur Orientierung zu gelangen über die transzendenten Regionen. Hinsichtlich Jesu war ihnen nur dies ganz gewiss, dass er Mensch war, und Spekulationen über die Trinität waren ihnen fast fremd. Augustin dagegen ist das Christentum mehr eine Geschichte Gottes als eine Geschichte der Menschheit[1]). Dass Augustin an eine besondere Empfänglichkeit der Maria im Sinne Dorners nicht gedacht haben kann, folgt auch daraus, dass er an einer anderen Stelle sagt, die incarnatio sei geschehen ohne Werke des Menschen, allein durch die gratia[2]).

Aber Augustin hat nicht immer im strengen Gedankengang eines wissenschaftlichen Systems sich bewegt. Zuweilen spricht er einfacher, biblischer. Es konnte der göttlichen Allmacht nicht schwer fallen, verum corpus in utero Mariae sine virili semine fabricare. Denn die körperliche Natur dient dem Willen Gottes. Sed stulti homines, et miseri, quod aut ipsi facere non possunt, aut in vita sua numquam viderunt, etiam ab omnipotente Deo fieri potuisse non credunt[3]). Natürlich stehen diese Sätze nicht ausserhalb seines systematischen Weltbildes oder vollends im Widerspruch mit demselben. Aber Augustin redet in solchen Sätzen doch reflexionsloser, indem er lediglich auf die Allmacht Gottes rekurriert. Dass von einer Selbständigkeit der Kreatur gegenüber der göttlichen Wirksamkeit in diesem Zusammenhang ebenfalls nicht die Rede sein kann, liegt auf der Hand. Dorner begeht überhaupt in seinen Darlegungen einen methodischen Fehler. Er sucht seine Auffassung abzuleiten aus der Konsequenz der religionsphilosophischen Anschauungen Augustins. Nun teilen aber die Alexandriner dieselben Gedanken über die Ueberallwirksamkeit des ganzen Verbum, ohne dass sie jedoch von diesen philosophischen Voraussetzungen aus zu einer Betonung der Selbständigkeit der Kreatur gekommen wären und auch nur auf einen Versuch sich eingelassen hätten, vom Menschen Jesus aus den Gottmenschen zu konstruieren. Es ist demnach gar nicht dies die notwendige Konsequenz jener religionsphilosophischen Anschauung. Um jene These zu erweisen, hätte Dorner zeigen müssen, dass Augustin den antiochenischen Aus-

[1]) cf. Feuerlein a. a. O. p. 305. [2]) V 942. [3]) VI 303 de ag. chr.

gangspunkt gehabt habe. Er dürfte aber nicht auf eine mögliche Konsequenz der augustinischen Religionsphilosophie sich beschränken. Dazu kommt nun weiter, dass, selbst wenn diese Konsequenz die richtige wäre, man doch nicht behaupten dürfte, Augustin habe ein selbständiges Interesse an der Unabhängigkeit der Kreatur und der Selbständigkeit des Menschen Jesus gehabt; man könnte nur sagen, Augustin habe sich genötigt gesehen, diese Seite in den Vordergrund zu stellen, weil er sonst mit seiner Religionsphilosophie in Konflikt geraten wäre. Diese bliebe aber trotz allem dann noch die primäre, und jenes wäre nur als das Sekundäre zu beurteilen. Dass aber Augustin so nicht gedacht hat, zeigen die obigen Ausführungen.

Das kirchliche Bekenntnis über die Geburt Jesu lautete: Empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria. Dies stellte Augustin wiederum vor ein schweres Problem. Auf das natus de Spiritu sancto kommt Augustin oft zurück. Aber soll damit eine besondere Wirksamkeit des Geistes ausgesagt sein? Dann wäre der Grundsatz von der ins. oper. wiederum durchbrochen. Dorner meint die Anschauung Augustins richtig wiederzugeben, wenn er sagt: So wenig wie das Verbum hat der heilige Geist in Maria auf besondere Weise gewirkt. Sondern diese Wirksamkeit wird als die des Geistes bezeichnet, weil der immanente Geist donum Dei sei und hier auch ein donum Dei gegeben sei, indem ohne jegliches Verdienst Christus von Maria empfangen wurde, sodass also die Thätigkeit der Trinität als die des Geistes erscheint [1]).

Auch hier hat Dorner in falscher Weise Augustins Gedanken ins System gebracht. Denn zunächst ist die Antwort, ganz abgesehen davon, ob Dorner sie als Konsequenz der augustinischen Anschauung richtig wieder gegeben hat, bei Augustin nicht so einheitlich. Im Enchiridion lässt Augustin sich ausführlich auf diese Frage ein. Als Vater des Menschen Jesus will Augustin den heiligen Geist nicht angesehen wissen, sodass also Gott das Verbum gezeugt hätte, der heil. Geist den Menschen, aus welchen beiden Substanzen dann ein Christus entstanden wäre. Es wird direkt abgelehnt, dass der heil. Geist genuit eum. Aber auch nicht hat er den Menschen geschaffen (fecit). Wie kann er also de Spiritu sancto natus sein, wenn er nicht sein Sohn ist? Es besteht hier eine Schwierigkeit, die Augustin wohl gefühlt hat. Christus ist natus de Maria und

---

[1]) Dorner, a. a. O. p. 95.

ihr Filius; ebenfalls natus de Spiritu sancto, und doch nicht Filius.

Durch Umbiegung des Begriffs nasci sucht Augustin die Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen. Nasci bezeichnet auch allgemein das Entstehen. So redet man von einem nasci der Haare, ohne doch zu behaupten, dass sie filii des Menschen seien. Dann braucht das nasci de Sp. s. auch nicht dahin verstanden zu werden, als sei der Mensch Jesus der filius des heiligen Geistes. Vielmehr, da ja der Geist eine Gabe Gottes ist, soll dieser Ausdruck des Symbols uns die Gnade Gottes vor Augen halten, durch welche der Mensch ohne voraufgegangene Werke mit dem Verbum zur Einheit der Person vereinigt wurde. Es wird also der Ausdruck nasci im Symbol von Augustin entwertet, der heil. Geist wird entfernt und der Gedanke auf den Begriff der „Gabe Gottes" reduziert[1]. So könnte man freilich hier Dorners Darlegung folgen. Aber Augustin hat diese Erklärung schliesslich doch nicht für ausreichend erachtet. Die Beweisführung ist keine straffe. Er spricht davon, dass jene gratia quodammodo naturalis wurde[2] und schliesst mit den Worten: Unde sufficienter loqui (si tamen id fieri potest) valde prolixae disputationis est[3]. Er hat selbst die Empfindung gehabt, dass er hier an der Grenze seines Wissens stehe. Dorners Ausführungen sind also deshalb unzureichend, weil sie das Schwanken Augustins nicht zum Ausdruck bringen und als feste Anschauung hinstellen, was für Augustin selbst noch nicht das kirchliche Bekenntnis genügend zu rechtfertigen schien.

Augustin hat auch eine andere abweichende Erklärung gegeben, wenn er an anderer Stelle sagt: Natus est enim de Sp. s. et virgine Maria. De Spiritu sancto, ne esset in illo causa peccati; ex virgine autem Maria, ut esset in illo similitudo carnis peccati[4]. Vom Geist, als dem donum oder munus Dei, sieht Augustin hier ab. Während oben das natus de Sp. s. die Menschwerdung als reine Gnade hinstellen sollte, wird es hier verwendet, um die Sündlosigkeit Jesu zu begründen, sodass dem entsprechend auch das natus ex virgine eine andere Deutung erfährt als gewöhnlich. Das sind Nüancen; man kann eine Verbindung der einzelnen Gedankengänge wohl herstellen. Aber diese Verbindung hat Augustin selbst nicht gegeben und man wird ihm nicht gerecht, wenn man einen einzigen festen Gedankenzusammenhang konstruiert.

---

[1]) cf. X 982 de praed. X 1384 op. impf. — Auf den dadurch gewonnenen tieferen religiösen Gedanken kann erst die Soteriologie sich einlassen. [2]) Ench. p. 53. [3]) ib. [4]) X 861 c. Jul.

Man muss zugleich die Durchbrechung des festen Rahmens aufweisen. Ein solches festes Gefüge kann überhaupt erst die nachdenkende Betrachtung herstellen. Augustin selbst hat es nicht als fest und zureichend angesehen. Er bekennt selbst in seinem grossen dogmatischen Hauptwerk de Trinitate bezüglich dieser Fragen: er sei sich bewusst, nichts Vollendetes zu geben, er wisse sich vielmehr selbst noch als Suchenden. Er habe es unternommen, non tam cognita cum auctoritate disserere, quam ea cum pietate disserendo cognoscere [1]).

4. Die Bedeutung der Jungfrauengeburt für die Person Christi.

Augustin hat also die von ihm auf Grund der Schrift und des kirchlichen Bekenntnisses festgehaltene Jungfrauengeburt mit seinen logoschristologischen und trinitarischen Voraussetzungen auszugleichen gehabt. Dorners Auffassung war als unzureichend abzulehnen; es war vielmehr eine gewisse von Augustin selbst gefühlte Unsicherheit in der Rechtfertigung des kirchlichen Bekenntnisses wohl zu spüren. Einen Ausgleich mit seinen trinitarischen Voraussetzungen fand er nur, indem er das nasci des Symbols entleerte und die dritte Person der Trinität umsetzte in eine Gabe. Die Rolle, die dem Spiritus sanctus überhaupt zukam, war nicht immer dieselbe. Welche Bedeutung schreibt nun Augustin der Jungfrauengeburt zu für die Person Jesu?

Sie bedeutet zunächst die Vereinigung des Verbum mit der caro. Cum Verbum caro factum est, in utero virginali thalamum invenit atque inde naturae conjunctum humanae [2]). Die Jungfrauengeburt ist die Voraussetzung für die Erscheinung in der forma servi. Denn ex utero virginis accepit formam servi [3]). Augustin verwertet sie geradezu, um den Doketismus abzuweisen. Christus sollte in vera carne erscheinen [4]) und musste darum von der Jungfrau geboren werden [5]). Denn es war in Mariae corpore carnalis materia, unde carnem sumsit Christus [6]). Darum wird auch vor denjenigen gewarnt, welche leugnen, dass Christus einen wahren Menschen angenommen habe und von der Jungfrau geboren sei [7]). Die wahre substantia carnis hat Christus ex virgine erhalten [8]).

---

[1]) VIII 825 de Trin. [2]) IV 161 enarr. in Ps. IV 495 ib. [3]) CESL 25 712 c. Faust. [4]) ib. 744. [5]) ib. 735 (X 861 c. Jul. X 1242 op. impf. [6]) X 1553 op. impf. X 643 c. Jul. II 572. [7]) VI 306 de ag. chr. IV 411 enarr. in Ps. VI 365 de cont. II 522; X 1586 op. impf. X 573 c. duas epp. [8]) II 717 ep. 164. X 573 c. duas epp. u. ö.

Andererseits soll die Jungfrauengeburt die Unterschiedenheit Christi von uns erklären. Sie dient zugleich zur Begründung der Sündlosigkeit Jesu. Christus verdankt seine wahre Menschheit der Jungfrauengeburt, in gleicher Weise aber auch seine Freiheit von der Sünde. Denn die conceptio ist geschehen ohne jegliche libido und carnalis concupiscentia, lediglich credendo[1]); dies führt Augustin z. T. unter Berufung auf Ambrosius aus[2]). Durch etwas Geistiges ist also etwas Physisches entstanden. Die Pelagianer waren nicht im Unrecht, wenn sie in diesen Ausführungen Manichäismus erblicken zu müssen glaubten. Zwar sucht Augustin dem Vorwurf der Pelagianer, er lehre manichäisch, zu entgehen, indem er unterscheidet: Manichaei non sunt, qui carnem Christi a naturae nostrae communione distinguunt; sed qui nullam carnem Christum habuisse contendunt[3]). Augustin will beides, den Manichäismus wie den Pelagianismus, vermeiden, welch' letzterer die caro redimendorum der caro redemtoris gleich mache[4]). Darum die Betonung der vera caro und doch zugleich der similitudo carnis peccati. Loofs meint[5]), es sei nicht unüberwundener Manichäismus, sondern die mönchische Gesinnung Augustins, welche seine oft widerwärtigen Ausführungen über die Konkupiszenz inspiriert habe; und er hält dies ausdrücklich gegenüber Harnack fest. Ambrosius habe kaum anders gedacht, und Tertullian habe parallele Gedanken geprägt. Aber doch wird man grade bei Augustin von unüberwundenem Manichäismus in diesen Ausführungen reden dürfen. Schon sein scharfsinniger Gegner Julian erkannte in ihnen Manichäismus. Augustin selbst sucht seine Ausführungen vor dem Vorwurf des Manichäismus sicher zu stellen, wobei er freilich nicht auf den Kern der Sache kommt, sondern im Aussenwerk sich aufhält. Dazu kommt ja, dass er selbst einst Manichäer gewesen war, dass also grade für seine Person man berechtigt sein dürfte, von unüberwundenem Manichäismus zu reden, während man bei einer anderen Persönlichkeit, die nie mit dem Manichäismus in Berührung gekommen wäre, in ähnlichen Ausführungen eventuell sich mit dem Hinweis auf die mönchische Askese begnügen könnte. Endlich ist es aber thatsächlich manichäisch gedacht, wenn Augustin annimmt, der Hochmut sei in die Glieder gestiegen und so eine Substanz in unserer Physis geworden[6]), und durch den Glauben der Maria sei der sündlose Leib Jesu empfangen. Das sind nicht

[1]) III 422 X 421 de nupt. X 810 c. Jul. X 1553 op. impf. u. ö. [2]) X 681 c. Jul. X 695. 813 ib. [3]) X 1586 op. impf. [4]) X 573 c. duas epp. [5]) Leitfaden[3] p. 215 Anm. [6]) Ench. p. 33.

bloss im allgemeinen Ausführungen, die in der mönchischen, untersittlichen Anschauung über die Konkupiszenz ihren Ursprung haben; sie greifen tiefer und deuten auf den Manichäismus als Quelle hin. Indem aber Augustin auf diese Weise Christus dem sündigen Zusammenhang entzieht und seine Sündlosigkeit aus jedem Fehlen der Zeugungslust beim Akt der Empfängnis herleitet, und indem er oft und ausführlich grade hierauf eingeht, hat er mit seiner Autorität es gedeckt, wenn man im Katholizismus in jener hässlichen und widerwärtigen Weise das Christentum mit der Geschlechtssphäre in enge Verbindung brachte. Statt die Sünde zu bekämpfen, hat man sie vielmehr gross gezogen, indem man die Phantasie erregte, statt sie zu beschwichtigen. Allerdings kann man Augustin hierfür nicht allein verantwortlich machen. Man braucht nur Ambrosius zu lesen, um einen mindestens ebenso starken, vielleicht noch stärkeren Eindruck zu gewinnen, und Hieronymus steht nicht hinter ihnen zurück. Aber Augustin war doch der einflussreichere und er hat die Theorie geliefert.

Augustin führt die Sündlosigkeit Jesu auf die fides der Maria zurück. Dies ist die gewöhnliche Art ihrer Begründung; aber nicht die einzige. Denn es kommt auch vor, dass Augustin dem heiligen Geist und der Maria je eine besondere Aufgabe zuschreibt. Dann wird die Sündlosigkeit Jesu zurückgeführt auf das natus de Spiritu sancto. Christus ist geboren de Sp. s., ne esset in illo caro peccati, ex virgine autem Maria, ut esset in illo similitudo carnis peccati[1]). Gewöhnlich aber begründet Augustin die Sündlosigkeit Jesu durch die fehlende concupiscentia, so auch im Enchiridion; die Bedeutung der Jungfrauengeburt für die Person Christi besteht demnach darin, dass sie seine wahre Menschheit und seine Sündlosigkeit sicher stellt.

Die bisherigen Ausführungen standen alle unter der Voraussetzung, dass die Jungfrauengeburt notwendig sei. Augustin hatte dies ja auch selbst ausgesprochen. Nun sind aber doch Gedanken bei Augustin nachweisbar, die dem widersprechen. Si . . . Dominus Jesus Christus ita venire voluisset, ut non ex virgine assumta, sed tamen in vera carne adparens nos vera morte redimeret, quis eum non potuisse dicere auderet?[2]) Non ideo credimus natum ex virgine Maria, quod aliter in vera carne existere atque hominibus adparere non posset, sed quia sic scriptum est in ea scriptura: cui nisi crediderimus, nec christiani nec salvi esse poterimus[3]). Die Jungfrauengeburt war notwendig, aber doch

[1]) X 861 c. Jul. [2]) CESL 25_{744} c. Faust. [3]) ib. 735.

nicht absolut notwendig. Sie wird geglaubt zunächst auf Grund des Zeugnisses der Schrift. Sie ist aber zugleich notwendig wegen ihrer psychologischen Angemessenheit. Sed illud melius erat, quod fecit, ut etiam de virgine nasceretur et utrumque sexum, pro quo liberando mortuus erat, dignaretur etiam commendare nascendo, masculino suo corpore ex femina procreato contra vos ipsos maxime facto ipso loquens vosque subvertens, qui masculum et feminam non Dei, sed diaboli opus esse praedicatis[1]). Diese Anschauung bedeutet noch keinen Widerspruch gegen die aus Augustins Ideeenlehre sich ergebende Notwendigkeit der Menschwerdung. Denn Augustin leugnet ja noch nicht die Notwendigkeit des Verbum caro factum. Er meint nur, Christus habe auch auf andere Weise wirkliche caro annehmen können, als grade durch die Jungfrauengeburt. Dies bestätigt wiederum, wie wenig Augustin wirklich an eine Selbständigkeit der Entwicklung der Kreatur gegenüber der Gottheit und der divina operatio gedacht hat. Das zeigte sich bereits darin, dass die Natur dem Willen Gottes dienstbar war, und dass der Grund für die wunderbare Entstehung des Leibes Christi in der Idee des Verbum caro factum und der Allmacht Gottes zu suchen sei. So tritt denn auch in dem letzten Gedanken Augustins sein Neuplatonismus zu Tage. Augustin könnte nicht sagen, Christus habe auch auf anderem Wege Fleisch annehmen können, als durch die Jungfrauengeburt, wenn als Grund der incarnatio die besondere Empfänglichkeit der Maria zu gelten habe. Indem vielmehr Augustin nur von einer relativen Notwendigkeit der Jungfrauengeburt zu sprechen weiss und lediglich auf Zweckmässigkeitsgründe rekurriert, hebt er den von Dorner der Kreatur vindizierten Charakter der Selbständigkeit auf. In der Konsequenz dieser Anschauung liegt nicht die auf Grund selbständiger Entwicklung allmählich sich steigernde Empfänglichkeit der Menschheit für die Aufnahme der divina operatio, sondern vielmehr die Gleichgültigkeit gegen das konkrete Werden der Geschichte, die schliessliche Degradierung der Kreatur zur blossen Marionette. Aus allem bisher Gesagten erhellt, dass Augustin es nicht vermocht hat, zwischen religiöser und geschichtlich-genetischer und ethisch-psychologischer Betrachtung zu scheiden, dass er vielmehr die religiöse Betrachtung metaphysiziert, darum unwahr wird und zufolge seiner einseitigen Betrachtung, die das ihr zugewiesene Gebiet überschreitet, das Geschehen verge-

[1]) ib. 744; VI 298 de ag. chr. 303 ib.

waltigt. Er nimmt seinen Standpunkt im neuplatonischen Gottesbegriff.

5. Die Entstehung der sündlosen anima Christi.

Christus bestand aus Verbum, anima und caro. Das betont Augustin häufig, den Arianern wie auch den Apollinaristen gegenüber. Die anima ist aber eine mens humana[1]). Christus hat nicht weniger gehabt als die übrigen Menschen, quantum pertinet ad integritatem naturae[2]). Woher die caro stamme, war gezeigt. Augustin ist auch nie schwankend gewesen, wenn es diese Frage zu beantworten galt. Anders dagegen verhält es sich mit der anima Christi. Wird die Frage nach ihrer Herkunft aufgeworfen, so bekennt Augustin, dass er hier selbst lieber meliores atque doctiores fragen möchte. Sed tamen pro meo captu libentius responderim: unde Adam, quam de Adam[3]). Dorner rekurriert freilich auch hier auf die Selbständigkeit der kreatürlichen Entwicklung. Die fides der Maria habe die sündlose Seele Jesu möglich gemacht[4]). Bei der kreatianischen Fassung könne die Unveränderlichkeit Gottes gefährdet erscheinen[5]).

Aber Augustin hat nicht so systematisch gedacht, wie Dorner ihn denken lässt. Noch in den Retraktationen bekennt Augustin hinsichtlich der Seele überhaupt: Utrum de illo uno sit, qui primum creatus est .... an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc (im Jahre 386) sciebam, nec adhuc scio[6]). Hinsichtlich der Seele Christi neigt Augustin doch wohl mehr dahin, den Traduzianismus abzuweisen. Wenn die Seele eines jeden Menschen vom ersten Menschen stamme, so sei die Seele Christi nicht von dort, da sie keine Sünde hatte, weder Erb- noch Thatsünde; und es sei durchaus nicht absurd anzunehmen, dass derjenige, der zuerst dem Menschen die Seele geschaffen habe, auch sich selbst eine Seele schuf[7]). Dann hat der Filius Dei sich die Seele geschaffen, aber nicht sie der caro peccati, sondern der similitudo carnis peccati vermischt. Stamme aber die Seele von Adam her, so habe Christus suscipiendo eam mundavit, ut sine ullo prorsus peccato, vel perpetrato, vel traducto, ad nos veniens de virgine nasceretur[8]). Wie also auch die Frage beantwortet werden möge, die Jungfrauengeburt kommt

---

[1]) IV 217 enarr. in Ps. [2]) ib.; VI 301 de ag. chr. VIII 686 c. serm. Ar. VIII 689 ib. X 493 de anima. IV 218 enarr. in Ps. u. ö. [3]) III 422 de gen. ad litt. [4]) Dorner, a. a. O. p. 95. [5]) ib. [6]) I 587 Retr. cf. X 185. 196 pecc. mer. [7]) II 717. ep. 164. [8]) ib.

nur in Betracht, um die Sündlosigkeit der caro, nicht der anima, zu begründen. Bei kreatianischer Auffassung handelt es sich nur um die Frage der Sündlosigkeit der caro, welche gelöst wird durch die jungfräuliche Geburt. Bei traduzianischer Auffassung wird hinsichtlich der Seele Jesu eine Ausnahme statuiert, eine mundatio suscipiendo. Die Aktion fällt also dem Verbum zu. Jedenfalls meint Augustin, wenn die Seele Christi de traduce sei, so verhalte es sich so, ut non secum labem praevaricationis attraxerit, si autem sine isto reatu non posset inde esse, non est inde [1]). Einmal wenigstens hat Augustin sich für den Kreatianismus ausgesprochen, und zwar auf grund einer exegetischen Nötigung. Secundum carnem sei Christus ex semine. Wenn wir nun annehmen wollten, dass auch Levi nur nach dem Fleisch in den Schenkeln Adams war, dann war auch Christus ein decimatus, und es bestände kein Unterschied zwischen Christi und Levis Priestertum. Ergo secundum animam ibi non erat. Non est igitur anima Christi de traduce praevaricationis Adae [2]). Denn Christi animam ab origine hujus traducis per hoc testimonium secernere volui [3]); und während ihm die Sündlosigkeit des Fleisches Jesu durch die jungfräuliche Geburt garantiert ist, erklärt er die der Seele am liebsten dadurch, dass sie desuper ist, non ex parentibus, sich zugleich auf Joh 3 6 berufend [4]). Es kann demnach nicht ohne weiteres Dorners Auffassung als annehmbar erscheinen. Denn selbst bei traduzianischer Auffassung hat Augustin die Sündlosigkeit der Seele Jesu nicht auf die Empfänglichkeit der Maria zurückgeführt, sondern auf eine mundatio suscipiendo eam, und es ist die Frage nach der Entstehung der Seele Jesu wohl zu scheiden von der nach der Entstehung der Seele überhaupt. Wenn auch Augustin im allgemeinen sich dem Traduzianismus zuwenden sollte, ist damit noch keine Antwort auf die Frage nach der Entstehung der Seele Jesu gegeben.

6. Die Prämissen zu einer Beseitigung der Naturenlehre und neuen Begründung der Gottheit Christi.

Augustin hatte die Sündlosigkeit für den ganzen Menschen Jesus behauptet. Die Sündlosigkeit des Fleisches hatte er durch die Jungfrauengeburt erklärt, die Sündlosigkeit der Seele dagegen entweder durch eine Neuschöpfung oder, wo er traduzianisch dachte,

[1]) IV 425 enarr. in Ps. [2]) IV 423 enarr. in Ps. [3]) ib. 424. [4]) ib. 425.

durch eine mundatio seitens des Verbum. Im ganzen wird damit im Vergleich zu früher noch nichts wesentlich Neues geboten. Völlig neu dagegen ist eine Begründung, die er erst im Zusammenhang seiner Gnadenlehre hat geben können. Augustin sieht hier von den oben erörterten Fragen ab und führt die Sündlosigkeit Jesu direkt und unmittelbar zurück auf die Einwirkung der gratia. In diesen Zusammenhang können wir alle jene zahlreichen Erörterungen Augustins stellen, in welchen er den Menschen Jesus überhaupt der gratia unterordnet, wovon in den beiden früheren Perioden nichts zu spüren war. Der salvator ist das praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, welcher, um Heiland und Mittler zu sein, nicht auf vorangegangene Verdienste der Werke oder des Glaubens hinweisen konnte [1]), der, soweit er Mensch ist, prädestiniert ist, gleichwie wir [2]), der das leuchtendste Beispiel der prädestinatianischen Gnade ist [3]). Es ist die höchste Gnade, dass der Mensch Jesus in die Einheit der Person aufgenommen wurde [4]). Wenn Augustin den Gedanken der Prädestination auf den Gottmenschen anwendet, so ist Gegenstand der Prädestination nicht das Verbum, sondern der Mensch. Recte dicitur non praedestinatus secundum id quod Verbum est Dei . . ., illud autem praedestinandum erat, quod nondum erat, ut sic suo tempore fieret [5]). Dass hier wiederum der Neuplatonismus einsetzen kann, ist ersichtlich.

Der Mensch Jesus ist nun so von Gott aufgenommen worden, ut numquam esset malus, nec ex malo factus semper esset bonus [6]). Damit der Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Jesus Christus nicht dem eigenen, Gott sich gegenüberstellenden Willen folgte, non erat tantum homo, sed deus et homo, per quam mirabilem singularemque gratiam humana in illo sine peccato ullo posset esse natura [7]). Durch die Gnade ist der Mensch Jesus ab initio factus bonus, durch dieselbe Gnade, durch die die Menschen ex malis fiunt boni [8]). Freilich ist Augustin mit diesen Ausführungen sich keines Gegensatzes gegen die frühere Betrachtungsweise bewusst geworden. Es sind sogar Verbindungslinien nachweisbar, wenn es heisst: Nonne de Sp. s. et virgine Maria Dei filius unicus

---

[1]) X 981. 982 de praed. [2]) X 982. 983 de praed. [3]) X 1033 de don. pers. X 1137 op. impf. VII 308 de civ. Dei. VIII 1031 de Trin. X 934 de corr. et gr. II 847 ep. 187. X 825 c. Jul. 1138 op. impf. II 519 ep. 137 II 525 ib. [4]) VIII 1033 de Trin. X 168 de pecc. mer. Enchir. p. 53. [5]) III 1906 in Joh. ev. tr. [6]) X 935 de corr. et gr. [7]) VIII 683 c. serm. Ar, [8]) X 1137 op. impf. ib. 1139.

natus est, non carnis libidine, sed singulari Dei munere?[1]) Auch im Enchiridion verknüpft sich das natus de Sp. s. mit der insinuatio gratiae Dei, qua homo nullis praecedentibus meritis in ipso exordio naturae suae quo esse coepit verbo Dei copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui filius hominis et filius hominis qui Filius Dei, ac sic in naturae humanae susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere[2]). Quae gratia propterea per Spiritum sanctum fuerat significanda; quia ipse proprie sic est Deus, ut dicatur etiam Dei donum[3]). Dass eine gewisse Unsicherheit sich in diesen Sätzen kund thut, war schon gezeigt. Dorner hat diese Gedankenreihe lediglich mit der Frage über das Werden der Seele verbunden, einer Frage, die sich näher dahin gestalte, wie sich die Gnadenwahl an dieser Seele realisiert habe[4]). Frage man aber, durch welche Vermittelungen hindurch sich an ihr die Gnadenwahl realisiert habe, wie diese Seele sündlos entstanden sei, so sei die Empfänglichkeit der Maria für die immutabilis operatio der Grund[5]). Augustin hat aber gar nicht diese Gedankenreihe auf die Frage nach dem Werden der sündlosen Seele Jesu beschränkt. Er spricht ja ausdrücklich vom homo überhaupt, vom ganzen Menschen Jesus, an dem sich die Gnadenwahl besonders herrlich verwirklicht habe. Es liegt zweifellos ein anderer Gedankengang hier zu grunde, und wir werden besser fahren, wenn wir Dorners Konstruktion trotz nachweisbarer Verbindungslinien nicht rezipieren, ganz abgesehen von den oben aufgedeckten Mängeln der Konstruktion Dorners. Denn prinzipiell betrachtet ist dieser letzte Gedanke Augustins nicht mehr mit seinen vorhergehenden Anschauungen vereinbar. Er bedeutet prinzipiell einen Bruch mit der Zweinaturenlehre und der später im Chalcedonense ausgeprägten Christologie. Denn Gegenstand der Prädestination kann nur ein ethisches Subjekt sein, nicht aber eine Substanz[6]). Es bedeutet dies zugleich einen Bruch mit der früheren Begründung der Sündlosigkeit Jesu. Dort wurde die Sündlosigkeit physisch erklärt; hier dagegen ist die physische Kategorie mit einer ethisch-religiösen vertauscht. Nicht irgend welche vorausgehende Werke, sondern die Gnade Gottes ist es gewesen, welche diesen Menschen von der Sünde fern hielt. Hier tritt uns also ein wertvoller Einfluss der Gnadenlehre Augustins entgegen.

---

[1]) X 982 de praed. X 1384 op. impf. [2]) p. 53. [3]) ib. [4]) Dorner a. a. O. p. 94. [5]) p. 95. [6]) cf. Schultz, a. a. O. p. 142.

Aber es ist, sobald man auf das Ganze blickt, doch nicht mehr als ein dürftiger Ansatz, dessen Tragweite Augustin nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Allerdings hat Augustin ein Mal von diesem Gedanken aus das Bekenntnis abgelegt, dass Christus ohne die Gnade nur ein blosser Mensch sei. Quid meruit homo ille qui Christus est, si tollas gratiam, et tantam gratiam, qua unum oportebat esse Christum, et ipsum esse quem novimus? Tolle gratiam istam, quid Christus, nisi homo? quid nisi quod tu[1]? Es würde sich also von hier aus eine neue Begründung der Gottheit Christi ergeben, eine Begründung der Gottheit Christi, die vom Menschen Jesus als dem Gegenstand der göttlichen Gnade ausginge, und die auch zugleich aus der eigentümlichen Heilsauffassung Augustins erwachsen wäre. Weil der Mensch Christus der Träger der göttlichen Gnade ist, deswegen ist er Gott. Es wäre also eine spezifisch geistig-religiöse Beurteilung des Menschen Jesus, die vom Zweinaturenschema völlig absieht. Nicht bloss, dass der Mensch Jesus nicht als die humana substantia in betracht käme, sondern als Persönlichkeit, als ethisches Subjekt, es wäre auch die Gottheit Christi nicht mehr unter die Kategorie der Substanz gestellt und inhaltlich nicht kosmisch-metaphysisch gewertet, sie wäre vielmehr begriffen als die religiöse Beurteilung Christi seitens des Gläubigen, zufolge der Erfahrung, die der Gläubige an diesem Menschen Jesus gemacht hat. Aber Augustin hat weder den Bruch mit dem bisherigen Schema vollzogen, noch diesem neuen Gedanken in der prinzipiellen Form Ausdruck verliehen, wie es eben von uns geschehen ist. Augustin hat nur die Voraussetzungen zu einer neuen, biblisch-evangelischen Begründung der Gottheit Christi ausgesprochen, ohne sich ihrer Tragweite bewusst zu werden. Bei näherem Zusehen stellt sich heraus, dass Augustin gar nicht von dem Menschen Jesus ausgeht, um seine Gottheit zu begründen, dass die gratia Christi gar nicht diejenige des geschichtlichen Christus ist, sondern vielmehr die gratia Dei oder des ewigen Verbum, dass also dieser neue Gedanke selbst mit der Zweinaturenlehre verflochten ist. Es ist die Naturenlehre nicht durch diese Gnadenlehre abgelöst, sondern beide Gedanken laufen nebeneinander her. Zu einer Begründung der Gottheit Christi von dem Gedanken der gratia aus ist es thatsächlich nicht gekommen. Es stehen selbst in dem obigen

[1]) V 436.

Citat [1]) das Verbum und der homo susceptus einander gegenüber. Die gratia ist nicht die misericordia dieses homo, sondern der Ausdruck für die Beurteilung der Vereinigung des Gott-Verbum und des homo. Und weil ferner Augustin seine Gedanken über die gratia nicht aus der Anschauung über den geschichtlichen Christus gewonnen hat, so haftet dieser Gedankenreihe, wenn sie auch an sich betrachtet, einen Fortschritt in der Lehre von der Person Christi bedeutet, da sie mit der Substanzenlehre aufzuräumen imstande wäre, doch noch ein wesentlicher Mangel an. Dorner hat diesen Gedanken angeführt in einem Zusammenhang, der auf die Selbständigkeit der endlichen Kreatur rekurriert [2]). Es wird aber im Gegenteil durch diese Anschauung Augustins die Selbständigkeit der geschichtlichen Entwicklung zurückgestellt. Der geschichtliche Jesus hat die gratia nicht erworben, sondern erfahren oder erlitten. Er ist nicht Subjekt, er ist lediglich Objekt der Gnade. Die Freiheit menschlich selbständiger Entwicklung wird dadurch illusorisch gemacht. Augustin verleugnet auch in der Gnadenlehre, selbst in ihrer Anwendung auf die Christologie, nicht die neuplatonische Grundfarbe seiner Theologie, und der Zusammenhang seiner Prädestinationslehre mit seiner neuplatonischen Ideeenlehre war ersichtlich [3]). Die ausserbiblische, neuplatonische, transzendente Fassung der gratia verhindert eine der Person Christi gerecht werdende Beurteilung. Es beseitigt also die Gnadenlehre nicht nur nicht die Naturenlehre, sondern steht vielmehr selbst im Rahmen derselben, und die gratia Christi ist Gnade Christi nur deshalb, weil sie die gratia Dei, also auch des ewigen Verbum, ist. Es findet also weder die rechte ethische, noch auch die rechte religiöse Würdigung Christi statt. Eben zufolge des neuplatonischen Ausgangspunktes kann sie nicht stattfinden.

7. Die christologische κρύψις.

Es war bis jetzt die allgemeine Art der Menschwerdung besprochen; es war darauf hingewiesen, dass Augustin die Zweiheit der Substanzen und die Einheit der Person in gleicher Weise festhalten wollte und dass die Schwankungen bezüglich des Begriffs persona, die noch die Vorgänger Augustins und der Neophyt Augustin teilte, überwunden waren. Die Probleme der missio und incarnatio waren erörtert worden. Wir sahen, wie mangelhaft es

---

[1]) V 436 cf. 941. [2]) a. a. O. 93—96. [3]) III 1906.

Augustin gelungen war, das kirchliche Bekenntnis zu rechtfertigen, und wie unsicher ihm selbst seine Position noch erschien; wir sahen, wie Augustin mit seinen eigenen spekulativen Voraussetzungen stellenweise in Konflikt geriet, den Gedanken der missio ernstlich nicht durchzuführen vermochte, ohne die ins. op. aufzugeben. In allem trat uns das Bestreben entgegen, v o m G o t t e s b e g r i f f a u s d i e L ö s u n g d e r P r o b l e m e z u v e r s u c h e n. Es musste, zumal im Hinblick auf die ganze wissenschaftliche Vergangenheit Augustins, die Auffassung Dorners und Harnacks über den Gottmenschen bei Augustin sich als unwahrscheinlich erweisen. Das von Dorner konstruierte System erwies sich als nicht durchführbar und als unvollständig; seine Methode als unrichtig. Die von Dorner in diesem Zusammenhang urgierte Selbstständigkeit der Kreatur war nicht vorhanden, und Dorner selbst hatte eine andere Lösung angedeutet. Hinsichtlich der Begründung der Sündlosigkeit Jesu hatte Dorner zwei Gedankenreihen nebeneinander gestellt, die prinzipiell sich ausschliessen. Hier sahen wir Augustin die Voraussetzungen zu einer Durchbrechung des alten Rahmens darbieten, ohne dass er sich jedoch selbst dessen bewusst geworden wäre. Die fehlende libido bei der Empfängnis war der Grund für die Sündlosigkeit der caro Jesu, während die Sündlosigkeit der Seele entweder durch Kreatianismus oder Traduzianismus ohne Rücksicht auf die fides der Maria und die Jungfrauengeburt begründet wurde. Noch aber sind nicht alle Fragen gelöst, die sich an das Problem der Menschwerdung anschliessen. Wir hatten bereits in der ersten Periode gesehen, dass Augustin dem Lehrstück von der κρύψις nicht ganz fern stand. Hat er es trotz der behaupteten Unveränderlichkeit des Verbum und der hinsichtlich der forma Dei gefundenen Anschauung festgehalten oder aufgegeben?

Feuerlein hatte behauptet, oft und viel werde das fortwährende Gottbleiben des Sohnes ausgesprochen; der Mensch gewordene Erlöser habe nichts verloren von der göttlichen Herrlichkeit, sodass man noch lange nicht an der Frage von der κένωσις und κρύψις sich befinde[1]). Es ist dies aber eine von den mannigfach anfechtbaren und einseitigen Aufstellungen Feuerleins. Er hat zwar mit grosser Geschicklichkeit ein anschauliches Bild Augustins gezeichnet; aber er ist ihm doch nicht gerecht geworden. Besonders lässt die Skizze, die er über die Christologie Augustins giebt, viel zu wünschen übrig. Das wird noch im einzelnen sich zeigen. Darin

[1]) Feuerlein a. a. O. 309.

wird man allerdings Feuerlein ohne weiteres zustimmen müssen, dass Augustin die göttliche Unveränderlichkeit im vollsten Sinne aufrecht erhält oder erhalten will. Aber daraus ergiebt sich noch nicht die Berechtigung der Folgerung Feuerleins. Denn mit logischen Schlusssätzen haben wir es nicht zu thun, sondern mit Thatsachen. Diese Thatsachen wenden sich aber gegen Feuerlein.

Das von Feuerlein angezogene Lehrstück hat ja in der Entwickelung die verschiedensten Phasen erlebt, zumal in der reformatorischen Theologie. Augustin nun lehrte die Koexistenz beider formae, eine Anschauung, die er mit Ambrosius und Hilarius teilt. Die exinanitio ist geschehen, ohne dass die Gottheit irgend welche Alteration erfahren hätte. Aber wie kann denn noch von einer exinanitio die Rede sein, wenn sie wirklich als exinanitio gelten soll? Ein Sein zugleich in der forma Dei und forma servi ist ein Widerspruch. Es kann nicht zugleich die normale Erscheinungsweise der forma Dei und die empirische der forma servi vorhanden sein. Dass Augustin mit der Behauptung des Nebeneinanderbestehens beider formae über Phil 2_6 hinausging, war gezeigt. Aber er weist doch die Konsequenz, die aus der Koexistenz beider formae sich notwendig ergeben muss, ab. Schon Hilarius bewegte sich in diesem Widerstreit der Gedanken, und die modernen Kenotiker können nicht mit Grund sich auf Hilarius berufen. Hilarius kommt zu der Annahme des intra se latet. In der exinanitio blieb Christus zwar in der forma Dei, aber sie wurde eine verborgene, sodass man von einer evacuefactio reden kann und während der exinanitio ein Widerspruch zwischen der faktischen, empirischen Erscheinung und der normalen, der forma Dei adäquaten, besteht. Die evacuatio formae ist nicht eine abolitio naturae; denn qui accipit manet. Aber sie ist eine demutatio des habitus und assumtio des Körpers[1]). Es war vorhanden die proprietas naturae, sed Dei forma jam non erat[2]) quia per ejus exinanitionem servi erat forma suscepta. In dieser menschlichen Niedrigkeit hat aber Gott die potestas generis sui ausgeübt und sich also als den Allmächtigen bethätigt. Es ist demnach keine Kenose im Sinne unserer modernen Kenotiker. Den Besitz der göttlichen Eigenschaften behält er, hat aber die dem göttlichen Wesen adäquate Erscheinung aufgegeben und seine Allmacht in diesem Zustande nicht regelmässig ausgeübt, obwohl sie ihm eignete[3]).

---

[1]) de Trin. IX 14 Baur, a. a. O. p. 685. [2]) de Trin. IX 51. [3]) cf. Reuter, a. a. O. p. 219.

Sie wurde latent. Auch Ambrosius teilt denselben charakteristischen Widerspruch [1]).

Bei Augustin nun hören wir im Psalmenkommentar mehrfach von den zwei adventus Christi. Die eine, jetzt vergangene, haben die Juden nicht erkannt; auf die andere, zukünftige, hoffen sie. Et quoniam iste quem Judaei non intellexerunt, gentibus profuit, non inconvenienter accipitur de hoc adventu dici: pro occultis Filii ubi caecitas ex parte Israel facta est, ut plenitudo gentium intraret [2]). Die verflossene Erscheinung des Filius war demnach eine verborgene. Es erschien der Gottessohn in einer Daseinsform, die seinem Wesen nicht adäquat war. Die Gottheit blieb in der Menschwerdung, bewahrte, was sie immer war, aber Deum latentem, hominem apparentem [3]). Verborgen in der Gestalt des Menschen, latuit ut homo, non potentiam perdidisse putandus est sed exemplum infirmitatis praebuisse. Ille enim quando voluit detentus est, quando voluit, occisus est [4]). Qui venit judicandus, veniet judicaturus ... Deus, inquit Psalmus, manifestus veniet, Deus noster et non silebit. Quid est, manifestus veniet? qui venit occultus [5]). Non ipse perdiderat potestatem, sed nostram consolabatur infirmitatem [6]). Der Sohn hat wohl die Allmacht besessen, er verzichtet nur auf ihren vollständigen Gebrauch [7]). So redet denn auch Augustin, wie Ambrosius, von einem celare. Obiciens aspectibus humanis hominem, servans intus Deum; celans formam Dei, in qua aequalis est Patri, et offerens formam servi, qua minor est Patre [8]). Als sinnlicher Mensch erblickt man also die forma servi, welche die forma Dei verhüllt. Das sind Gedanken, die an ambrosianische anklingen [9]). In diesen Zusammenhang gehören natürlich nicht jene bereits erörterten Gedanken Augustins, in welchen es vom Verbum heisst: Venit cum manifestatur et cum occultatur abscedit [10]). Die manifestatio und occultatio bedeuten hier vielmehr das grade Gegenteil von dem im Zusammenhang der exinanitio Gesagten.

Man wird Reuter nicht widerlegen können, wenn er [11]) die

[1]) cf. Reuter p. 210 ff. [2]) IV 117. 118. 124. 185 u. ö. enarr. in Ps. [3]) V 1089 cf. IV 766 enarr. in Ps. [4]) Tract. in Joh. 38, tom. IV p. 672 D. — Es ist hier citiert nach der Ed. tertia Veneta Bassani, da in der Ausgabe von Migne p. 1609—1643, Druckbogen 51 fehlt und statt dessen Druckbogen 61 p. 1929—1960 eingelegt ist, der also in diesem Bande von Migne zwei Mal enthalten ist. [5]) ib. 675 D. [6]) ib. 773 B. cf. Reuter p. 212. [7]) Migne VIII 1028 de Trin. [8]) IV 766 enarr. in Ps. [9]) Reuter a. a. O. p. 211. [10]) ep. 137 4. [11]) Reuter, a. a. O. p. 219.

Wahrscheinlichkeit der Abhängigkeit von Hilarius behauptet. Hilarius war ja Augustin bekannt und wird rühmend von ihm erwähnt [1]). Beweisen freilich kann man eine direkte litterarische Abhängigkeit nicht; nirgends beruft sich Augustin bezüglich dieser Gedanken ausdrücklich auf Hilarius. Aber die Grundgedanken sind bei beiden dieselben. Man möchte geneigt sein, noch weiter zu gehen als Reuter, der vorsichtig urteilend hinsichtlich der κρύψις bei Augustin und Ambrosius sagt: „Ob diese Theorie in ihrer Vollständigkeit von unseren beiden Theologen angeeignet sei, kann freilich aus ihren Schriften nicht bewiesen werden; aber die oben besprochenen Stellen prägen wenigstens die nämliche allgemeine Stimmung aus“ [2]). Allerdings fehlt unseres Wissens bei Augustin der Terminus vacuefactio oder evacuatio, den ja Hilarius verwertet. Im übrigen aber sind die von beiden ausgesprochenen Gedanken dieselben, wenigstens soweit das Erdenleben Jesu in Betracht kommt. Wenn man die Ausführungen Reuters über diesen Gegenstand bei unserem Theologen überblickt, scheint Reuter auch gar nicht zu einem so vorsichtigen Urteil hinreichenden Grund zu haben. Denn die entscheidenden Gedanken konstatiert er bei Augustin sowohl wie bei Hilarius. Wenn Reuter auch nicht darauf hinweist, dass Augustin von einem celare gesprochen habe, so fällt das nicht ins Gewicht. Denn er bringt doch Citate aus Augustin, die ein latere anerkennen, und stellt den Gedanken heraus, dass die Gottheit in der Menschwerdung blieb, dass sie aber verborgen war durch die Menschheit Jesu, verborgen in derselben, und dass sie nicht ständig Akte vollzog, welche der göttlichen Allmacht entsprechen.

Hinsichtlich der Auffassung Augustins steht nun zunächst fest, dass an eine κένωσις nicht zu denken ist. Das hätte auch allzu offenkundig dem Kanon von der Unveränderlichkeit des Verbum widersprochen. Auch zeigen ja die beigebrachten Citate, dass man von einer κένωσις unmöglich sprechen kann. Eine κρύψις in dem Sinne, wie sie später von Brenz gelehrt ist, liegt aber auch nicht vor. Am ehesten möchte man als Parallele die Anschauung der melanchthonischen Schule heranziehen. Es findet ein zeitweiliger Verzicht auf die Ausübung der potestas statt. Aber es möchte trotz allem gewagt erscheinen, die augustinische Auffassung mit der melanchthonischen und überhaupt der reformatorischen zu vergleichen. Denn die exinanitio, soweit wir bei Augustin von einer solchen zu reden berechtigt sind, ist

[1]) VIII 931; X 283. 866. 693 u. ö. [2]) a. a. O. p. 219.

nicht die That des Gottmenschen, sondern des Logos. Das ist ein prinzipieller Unterschied, der seinen letzten Grund in der anders gearteten christologischen Methode hat. Freilich wird noch weiter unten zu zeigen sein, dass Augustin von der com. idd. aus den Gedanken des metaphysischen Gottmenschen gestreift hat. Aber innerhalb der Auffassung von der exinanitio hat Augustin die Erniedrigung weder bestimmt als eine solche der menschlichen Natur, noch als eine That des Gottmenschen.

Wenn nun Reuter[1]) im Hinblick auf die christologische κρύψις bei Augustin sagt, es würden von ihm freilich nicht die ihm sonst geläufigen Kategorien forma Dei und servi verwandt, das sei aber völlig irrelevant, die κρύψις werde im wesentlichen ebenso konstruiert wie von Ambrosius, so wird man Reuter darin zustimmen dürfen, dass das Fehlen dieser Kategorien thatsächlich irrelevant wäre. Aber Reuter befindet sich in einem Irrtum, wenn er meint, dass diese Kategorien wirklich fehlen. Allerdings sind sie nicht in den von ihm gebrachten Citaten vorhanden, fehlen aber doch nicht ganz. Wir konnten jedenfalls eine Aeusserung Augustins nachweisen, in der diese beiden Kategorien verwendet wurden, und zwar so, dass sie die Begriffe homo und Deus ablösen: Obiciens aspectibus humanis hominem, servans intus Deum, celans formam Dei ... et offerens formam servi[2]). Diese Aeusserung Augustins bestätigt die Richtigkeit der Bemerkung Reuters, dass es auf die Begriffe forma servi, forma Dei nicht ankomme.

Zur vollen Einsicht in die Anschauung Augustins aber ist es nötig, noch auf ein Moment hinzuweisen, auf das Reuter aufmerksam zu machen unterlassen hat. Es hatte sich bisher ergeben, dass zwar die Gottheit blieb in der Menschwerdung, dass sie aber verborgen war durch die Menschheit, dass ihre Existenz eine immanente war im Gegensatz zur offenbaren (manifestus veniet), dass der allmächtige Wille nicht aufgegeben war, aber nicht immer in den Handlungen des Gottmenschen zum Ausdruck kam. Dies könnte nun die Meinung erwecken, als bestehe das Offenbarwerden der Gottheit in der Abstreifung der menschlichen Hülle. Wenn die Gottheit durch die Menschheit verborgen war, musste sie ja offenbar werden, indem die Menschheit wieder aufgegeben wurde. Das ist aber nicht die Meinung Augustins. Vielmehr spricht er es oft aus, dass Christus auch zum Gericht kommen werde in der forma servi als Menschensohn[3]). Die Gottlosen werden Christus über-

[1]) a. a. O. 212. [2]) IV 766; cf. ebenfalls VIII 758 c. Max. Ar. [3]) IV 950; III 1571. 1580. 1832.

haupt nur in dieser Gestalt erblicken[1]). Ja im Gericht wird überhaupt nicht die praesentia Dei manifestatur[2]), also auch nicht das Verbum, das ja vom Deus triunus nicht losgelöst werden kann[3]). So gelangt denn Augustin zu folgender Anschauung: In terram ipse veniet et judicaturus; ... Demonstrabit potentiam, qui demonstravit patientiam: in cruce patientia erat; in judicio potentia erit. Apparebit enim homo iudicans, sed in claritate[4]). Demnach kann man nicht schlechthin sagen, die forma servi repräsentiere eine dem Wesen der Gottheit durchaus inadäquate Erscheinungsform. Ob Reuter dies gemeint hat, lässt sich aus seinen Ausführungen nicht direkt erschliessen. Aber die von ihm beigebrachten Citate bieten doch die Möglichkeit eines solchen Missverständnisses dar. Reuter stellt dem occultus venire das manifestus venire gegenüber und meint, ersteres beschränken zu müssen auf die Daseinsform in der Knechtsgestalt. Augustin ist aber der Ueberzeugung gewesen, dass eine manifestatio der Gottheit wohl möglich sei in forma servi. Denn apparebit enim homo, sed in claritate. Hatte Christus als homo auf Erden die patientia bewiesen, so wird er jetzt die potentia offenbaren, aber als homo. Man wird demnach die Anschauung Augustins über die κρύψις dahin zusammenfassen müssen: Es blieb die Gottheit in der Menschwerdung, aber verborgen und verhüllt durch den Menschen oder die forma servi, in welcher sie freilich ihren allmächtigen Willen sich bewahrte und nach diesem das Geschick des Menschen Jesus bestimmte (quando voluit, detentus est, quando voluit occisus est), aber nicht immer diesem allmächtigen Willen entsprechende Handlungen vollführte. Dies gilt für den occultus adventus, die erste Ankunft Christi. Dagegen giebt es einen manifestus adventus, die Wiederkunft, welche ebenfalls stattfindet in forma servi; aber diese bedeutet nun nicht mehr eine Verbergung der Allmacht, sondern eine Offenbarung derselben. Es ist der homo nicht in infirmitate, sondern in claritate. Nicht die forma servi überhaupt ist der Grund für die κρύψις, sondern die forma servi des auf Erden wandelnden Erlösers. Dass trotzdem die ganze Theorie mit einem inneren Widerspruch behaftet war, war gezeigt. Aber doch war Feuerleins Urteil nicht richtig.

---

[1]) III 1831; IV 546; V 711. 1071. 1267; VIII 840. 691. [2]) VII 707 de civ. Dei. [3]) IV 547 enarr. in Ps. [4]) IV 1096 enarr. in Ps.; cf. ähnlich Hilarius. Comm. in Ps. 145 $_7$. 146 $_4$.

8. Die Konstruktion des Gottmenschen.

Dass die Gottheit unverändert in der Menschwerdung blieb, ist ein Gedanke, den Augustin mit Ambrosius und Athanasius teilt. Hat er aber auch mit ihnen die geringe Wertung der menschlichen Natur Christi geteilt und hat er als das eigentliche personbildende Prinzip den Logos angesehen? Diese bis jetzt zurückgestellte Frage, sowie die andere, wie Augustin die behauptete wahre Menschheit Christi und die Einheit in der Zweiheit der Naturen durchgeführt hat, verlangt jetzt eine Beantwortung. Wir wenden uns zunächst der ersten Frage zu.

Es konnte bereits in der vorhergehenden Periode auf eine dem Alexandrinismus zugewandte Tendenz in den christologischen Sätzen Augustins hingewiesen werden. Es war auf die teilweise Verwandtschaft der Gedanken Augustins mit denen des Athanasius, vornehmlich aber des Ambrosius, aufmerksam gemacht. So behauptete denn auch Schultz, dass Augustin noch völlig innerhalb der von Athanasius ausgehenden christologischen Gedanken stehe. Die menschliche Natur werde durch den nicht veränderten und nicht lokalisierten Logos aufgenommen und vergottet[1]). Bei Schwane[2]) finden wir den Satz: „des näheren ist der göttliche Logos das personbildende Prinzip, insofern er in der Zeiten Fülle aus dem Schosse der Jungfrau eine menschliche Seele angenommen hat.“ Zur Begründung dieses Satzes führt Schwane folgendes Citat an: Christus autem, qui humanam non ad horam sumsit effigiem, in qua hominibus appareret, ac deinde illa species praeteriret; sed in unitatem personae suae, manente invisibili Dei forma, accepit visibilem hominis formam[3]). Dorner dagegen bestreitet[4]) Schwane das Recht, sich auf dieses Citat zu berufen, da nach Augustin die ganze Trinität wirke und nicht das Verbum allein und in dem angezogenen Citat nicht das Verbum oder der Filius, sondern Christus das Subjekt sei. Vielmehr sei der Grund für die persönliche Erscheinung in der Empfänglichkeit des Menschen Jesus zu suchen[5]). Harnack nimmt diesen Gedanken auf. Das Verbum stehe im Grunde zum Sohne in keiner näheren Beziehung als die ganze Trinität. Da aber diese auf Jesus nicht anders einwirken könne, als sie immer wirke, so sei die Einzigkeit und Kraft der Person Jesu Christi aus der Empfänglichkeit abzuleiten, welche der Mensch Je-

[1]) Schultz, a. a. O. p. 141. [2]) Schwane, a. a. O. p. 398. [3]) VIII 757 c. Max. Ar. I 19. [4]) Dorner, a. a. O. p. 93 Anm. 1. [5]) a. a. O. p. 96.

sus der operatio divina entgegengebracht habe, mit anderen Worten: von der menschlichen Person (Seele) aus konstruiere Augustin den Gottmenschen. Die menschliche Person habe das Verbum in ihren Geist aufgenommen; die menschliche Seele sei, weil medians, auch das Centrum des Gottmenschen[1]. Reuter beschäftigt sich freilich mit der Frage nach dem Modus der Einwohnung des Verbum im Menschen, ohne jedoch auf das hier vorliegende Problem sich einzulassen[2]. Mit dem Grundsatz von der insep. oper. trin. setzt Feuerlein, wo er auf die vorliegende Frage zu sprechen kommt, sich überhaupt nicht auseinander[3], geht aber noch weiter als Schwane. Das Menschwerden sei nicht streng vollzogen. Es werde die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur behauptet. Zum Beweise führt er eine Aeusserung an, der gegenüber alle Zweifel machtlos sind, alle exegetischen Umdeutungen und eine jede Verweisung auf die unzertrennliche Wirksamkeit der Trinität von vornherein belanglos und hinfällig sind. Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis[4]. Allerdings führt er nur dies eine Citat an, das aber ja auch völlig durchschlagend ist, selbst wenn sich aus dieser Schrift nicht weitere Belege erbringen liessen.

Aber trotzdem ist Feuerleins These unhaltbar, wenn sie nur auf dies eine Wort sich zu gründen vermag. Denn es ist einer Schrift entnommen, die gar nicht von Augustin stammt. Freilich ist die Schrift im grossen und ganzen wenigstens nicht antiaugustinisch. Die augustinische Prädestinationslehre wird mit allen ihren Härten festgehalten[5]. Die Zweinaturenlehre und die Einheit der Person sowie die Relation der trinitarischen Personen wird behauptet. Aber Verfasser dieser Schrift ist nicht Augustin, sondern Fulgentius von Ruspe. Wenn auch diese Schrift einst unter augustinischen Werken aufgeführt gewesen ist, hat doch, ganz abgesehen davon, dass sie schon bei Ratramnus und anderen als ein Werk des Fulgentius angeführt wird, bereits Erasmus ihre Echtheit bestritten. Es ist darum auffallend, dass Feuerlein zum Erweise seiner These sich gerade auf diese Aeusserung beruft, ohne auch nur mit einer Silbe seine litterarkritische Stellung anzudeuten, geschweige denn zu begründen. Feuerlein hat auch nur dies eine Citat anzuführen gewusst. „Nicht bloss, dass in einer Stelle aus-

[1]) Harnack III² 116. [2]) Reuter, a. a. O. 199—203. [3]) Feuerlein, a. a. O. p. 308. [4]) VI 772 de fid. ad Petr. 17 60. [5]) VI 775. 35 78.

drücklich die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur behauptet wird, oft und viel wird das fortwährende Gottbleiben des Sohnes ausgesprochen und auf das ängstlichste alle Einbusse an göttlicher Herrlichkeit von dem Mensch gewordenen Erlöser abgewendet[1]).

Feuerlein sucht demnach seine These durch den Hinweis auf das lebendige Interesse Augustins an der Gottheit Christi zu stützen. Aber gerade von hier aus war ja Dorner zu seiner entgegengesetzten These gekommen. Die Gründe zwar, die Dorner gegen Schwane geltend macht, lassen grade nicht erkennen, dass er selbst es für notwendig erachtet habe, dass aus dem Gedanken der ins. op. ohne weiteres folge, das personbildende Prinzip im Gottmenschen sei der Mensch Jesus. Er hätte Schwane zurückgewiesen, wenn er sich auf den ersten Einwand, dass nicht der Logos, sondern die ganze Trinität wirke, beschränkt hätte. Indem er nun aber noch hinzufügt, in dem von Schwane angegebenen Citat sei nicht der Filius oder das Verbum Subjekt, sondern Christus, giebt er die Möglichkeit zu, dass trotz jenes Grundsatzes der Logos das personbildende Prinzip sein könne, wenn eben der Filius Subjekt des Satzes sei. Die beiden gegen Schwane angeführten Gründe stehen demnach in Widerspruch zu einander. Wenn ferner Dorner meint, Schwane dürfe deswegen sich nicht auf die betreffende Stelle berufen, weil nicht der Filius, sondern Christus Subjekt sei, so hat Dorner ebensowenig Recht, aus dieser Stelle als das personbildende Prinzip den Menschen Jesus zu erschliessen. Denn es ist ja nicht der Filius hominis, sondern Christus Subjekt. Es bliebe also dieser Stelle gegenüber nur ein non liquet übrig. Ist Schwane im Unrecht, so ist Dorner noch durchaus nicht im Recht.

Auch Harnack hat sich nicht ganz korrekt ausgedrückt. Seine Formulierung ist nicht ganz glücklich, wenn er sagt, das Verbum stehe „im Grunde“ in keiner näheren Beziehung zum Menschen Jesus als die ganze Trinität. Es deutet diese Formulierung darauf hin, dass es thatsächlich sich doch anders verhalten könne und dass nur die Konsequenz des augustinischen trinitarischen Systems diese Aufstellung erfordere. Wo es sich lediglich nicht um indirekte Folgerungen, sondern um den reinen Thatsachenverhalt handelt, konstatiert man vielmehr ohne jede Limitation diese Thatsache.

Nun könnte man gegen die von Dorner und Harnack vertretene Anschauung im allgemeinen die aus der vorhergehenden Periode

[1]) a. a. O. p. 308.

bezüglich unserer Frage gewonnenen Resultate geltend machen, insonderheit den ganz logoschristologisch orientierten Augustin der ersten Zeit. Man könnte ferner darauf hinweisen, dass weder Dorners Darstellung von der missio des Sohnes bei Augustin die Meinung Augustins in allen Punkten richtig wiedergab, noch dass man von einer Selbständigkeit der Kreatur der Gottheit gegenüber in dem Sinne, wie Dorner es haben wollte, reden konnte. Es ergab sich vielmehr, dass Augustin, im Einklange mit seiner Vergangenheit, vom Gottesbegriff aus die ihm entgegen tretenden Probleme zu lösen versuchte und dass die von Dorner befolgte Methode nicht einwandsfrei sei. Auch ist es schwer zu begreifen, wie der Mensch Jesus der operatio divina jene besondere Empfänglichkeit entgegenbringen soll, wenn man sich die Anschauung Augustins über diesen Menschen vergegenwärtigt. Es zeigte sich ja, dass Augustin hier in keiner Weise antiochenisch dachte, vielmehr den Menschen Jesus in demselben Augenblick, in dem er erschaffen wurde, von dem Verbum in die Einheit der Person aufgenommen werden liess. Modernem Denken widerstrebt hier die Annahme einer besonderen Empfänglichkeit dieses Menschen, und wenn man ins Auge fasst, dass Augustin diese Einigung auf die gratia zurückführte, wird die These Dorners nicht wahrscheinlicher. Im Gegenteil. Aber dies sind immer noch nicht stringente Beweise. Wir haben darum zu untersuchen, ob solche sich aus den Einzelausführungen erbringen lassen, und wenden uns zunächst der Frage zu, wie Augustin sich zur Menschheit Jesu gestellt hat.

Es war Augustin darum zu thun, die wahre Menschheit Jesu aufrecht zu erhalten. Darum verweist er sehr oft auf das Selbstzeugnis Jesu, dass er der Filius hominis sei[1]). Er ist der homo dominicus, eine Bezeichnung, die auch jetzt noch vielfach von Augustin verwendet wird[2]) und die erst in den Retraktationen zurückgezogen wird[3]): cum sit utique Dominus. Dominicus autem homo quis in ejus sancta familia non potest dici? Et hoc quidem ut dicerem, apud quosdam legi tractatores catholicos divinorum eloquiorum. Sed ubicumque hoc dixi, dixisse me nollem. Die Manichäer, Arianer und Apollinaristen waren es besonders, denen gegenüber Augustin die wahre und vollständige Menschheit Jesu behauptete. Der homo mediator hatte den Körper non in mendacio, sed in veritate. Tolle corpus, und es hätte nichts von seinem

[1]) III 1071 IV 350 u. ö. [2]) IV 116. 109. 78. 67. 114 enarr. in Ps.
[3]) Retr. I 19 8. I 616.

Handeln, Sitzen, Schlafen, Leiden und Sterben geschehen können. Er hatte ein verum corpus[1]), und dass er eine menschliche anima hatte, geht hervor aus dem videre, esurire und ähnlichem[2]). Ex eo verum corpus, quia vera officia corporis, ex eo vera anima, quia vera officia animae[3]). Christus ist wahrer Mensch aus dem Samen Davids, ex Judaeis carnem habens[4]). Auch die Jungfrauengeburt diente ihm ja nur zum Erweise dessen, dass Christus wirklich menschliche caro gehabt habe; freilich hätte er auch ohne diese nicht notwendige Vermittelung in wahrem Fleische erscheinen können. Die Menschheit Christi besteht aus caro und anima. Es tritt nicht das Verbum an die Stelle der anima; auch das ist falsch, wenn man zwar anima und caro konstatiert, aber die anima nicht als die mens humana betrachtet, so dass das Verbum an die Stelle der mens humana getreten wäre[5]). Christus ist verus et verax filius hominis[6]). Trotzdem Christus gesagt habe, er sei die Wahrheit, behaupten die Manichäer, dass Christus eine species carnis, mors carnis, vulnera passionis, cicatrices resurrectionis erheuchelt habe[7]). An der Abstammung ex semine David ist nicht zu rütteln[8]). Namentlich gegenüber den Manichäern, die Röm. I$_3$ zu gunsten von II. Cor. 5$_{16}$ leugnen, betont Augustin die Wahrheit und Echtheit von Röm. I$_3$. Nicht bloss an diesem einen Ort bekenne Paulus, dass Jesus ex semine David sei, die anderen neutestamentlichen Schriften schliessen sich ihm an[9]). Das κατὰ σάρκα in II. Cor. 5$_{16}$ bezeichne nicht die substantia corporis nostri, sondern die corruptio und mortalitas des Fleisches, die in der Auferstehung uns so wenig als Christo eignen werde[10]). Auf die exegetische Möglichkeit dieser Auslegung und die Berechtigung zu einem solchen doppelten Verständnis des Begriffs κατὰ σάρκα in Röm. I$_3$ und II. Cor. 5$_{16}$ haben wir uns hier nicht prüfend einzulassen. Für uns kommt das Interesse in Betracht, das Augustin zu dieser Auslegung veranlasst hat, nämlich das *Motiv, jede Spur von Doketismus zu vermeiden* und Christo die wahre und wahrhaftige Menschheit zuzuschreiben. Die Bezeichnung species für die Menschheit Jesu ist darum noch nicht an sich ein Beweis für nicht überwundenen Doketismus, da Augustin, auch wo er diese Bezeichnung wählt, die wahre und dauernde Menschheit Jesu konstatiert. Christus autem, qui humanam non ad horam sumsit effigiem, in qua hominibus appareret ac deinde

---

1) IV 218. 2) ib. 3) ib. 4) IV 528. 648. 723. 732. 957. 1007. 1804. 1074 etc. enarr. in Ps. 5) II 833 ep. 187 VI 202 de ag. chr. II 521 ep. 132. 6) CESL 25$_{257}$ c. Faust. 7) CESL 25$_{277}$ c. Faust. 8) III 447. 1072 IV 723. 528 IX 36. 9) CESL 25$_{320}$ ff. 335. 712 c. Faust. 10) CESL 25$_{320}$ c. Faust.

illa species praeteriret, sed in unitatem personae suae . . . accepit visibilem hominis formam[1]).

So hat denn auch der Knabe Jesus eine Entwicklung durchgemacht. Puer proficiebat aetate et sapientia[2]); er wurde geboren, crevit, docuit, passus est[3]); es giebt eine nativitas, infantia und pueritia[4]). Die narratores quippe originis, factorum, dictorum, passionum Domini Jesu Christi proprie dicti sunt evangelistae, und wenn das Wesen des Menschseins in der Thatsache eines menschlichen Willens zum Ausdruck kommt, so hat Augustin dies behauptet. Humanam in se voluntatem ex hominis susceptione transformans[6]). Die Willensfreiheit leugnet Augustin zwar für den gefallenen Menschen, aber der Besitz der Willensfreiheit geht doch nicht über das Wesen des Menschlichen hinaus. Christus hat Willensfreiheit besessen, trotzdem nicht zu fürchten sei, dass er accedente aetate libero peccaret arbitrio. Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat[7])? Von hier aus würde sich eine nicht bloss behauptete, sondern wirklich vorhandene Entwicklung Jesu ergeben. Je weniger Christus der Sünde dienen konnte, desto mehr kam ihm liberum arbitrium zu, um so freier war er. Als ihm Julian den Vorwurf gemacht hatte, er erneuere den Manichäismus und Apollinarismus, indem er zwar eine menschliche Seele in Christo anerkenne, aber eine impassibilitas der Seele und eine Freiheit von der concupiscentia des Fleisches statuiere, erwiderte Augustin, Christus hätte die cupiditates wohl besitzen können, et sentire posset, si haberet, et habere, si vellet, aber: absit ut vellet. Hätte er die cupiditates gehabt, dann hätte er sie auf grund seines Willens gehabt. Seine virtus besteht darum darin, dass er diese cupiditates nicht hatte[8]). Wäre endlich Christus nicht im Mannesalter getötet, so wäre er senescendo gestorben[9]). Aus dieser letzten Aeusserung könnte man jedenfalls den Schluss wagen, dass Augustin wirklich den Doketismus, wie er noch in der vorhergehenden Periode nachweisbar war, überwunden habe. Nicht bloss behauptet er die wahre und vollständige Menschheit Jesu, nicht bloss konstatiert er den menschlichen Willen und die Willensfreiheit, auch dem Todesverhängnis lässt er ihn unterworfen sein.

Trotzdem hat Dorner eine leise Spur von Doketismus gefunden. Sie zeige sich darin, dass Augustin für die Seele

---

1) VIII 757 c. Max. Ar.; CESL 25_{277} c. F. 2) III 422. 3) IV 161 enarr. in Ps. 4) III 1043. 5) CESL 25_{255}. 6) II 505. 7) X 982 de praed. 8) X 1365 op. impf. 9) X 180 de pecc. mer.

Jesu die formale Wahlfreiheit leugne, indem gleich anfangs die Seele Christi zu unmittelbarer Einheit mit Gott soll aufgenommen sein [1]). Weiter geht Schmidt [2]). Eine genauere Betrachtung der augustinischen Christologie dürfte in Beziehung auf die caro ein ziemlich doketisches Resultat ergeben. Er meint dies hinreichend damit zu begründen, dass bei Augustin der Begriff des Leibes Christi, des wirklichen corpus, umschlage in den der Kirche. Aus der Abendmahlsvorstellung schliesst Schmidt zurück auf die Christologie. Aber dieser Rückschluss ist nicht berechtigt. Denn Augustin kennt keine reale Gegenwart des Leibes Christi und von einer Ubiquität des Leibes Christi weiss er vollends nichts [3]). Augustins Abendmahlsauffassung ist durchaus eine symbolische. Man könnte vielmehr aus ihr gegen eine doketische als für eine doketische Auffassung argumentieren. Denn er nimmt eine reale Gegenwart des Leibes Christi deswegen nicht an, weil er den Leib Christi nicht in den Ubiquitätsleib verflüchtigt. Wenn nun auch die Argumentation Schmidts nicht stichhaltig ist, so wird man doch Dorners These nicht verwerfen können. Vielmehr wird sie noch wesentlich zu ergänzen sein, da sich noch beweiskräftigere Argumente erbringen lassen, als Dorner gegeben hat. Gewöhnlich aber lässt man sich, wenn man einen Kirchenvater auf Doketismus hin untersucht, einen Fehler zu schulden kommen. Man darf Augustin nicht messen an dem Massstab, den wir heute anlegen, um etwaigen Doketismus festzustellen. Wenn man Augustin gerecht werden will, darf man die endgültige Frage nicht so stellen, ob Augustin die wahre Menschheit durchgeführt hat, d. h. ob er den Merkmalen gerecht geworden ist, die das Wesen eines Menschen kennzeichnen; man muss vielmehr fragen, ob Augustin die Merkmale, die er als zum Wesen des Menschen gehörig ansieht, auch auf den Menschen Jesus bedingungslos übertragen hat. Zunächst aber stellen wir diese letzte Frage zurück.

Augustin hat an unzähligen Stellen darauf hingewiesen, dass Christi caro nicht dieselbe sei, wie unsere; sie sei nicht eine caro peccati, sondern eine similitudo carnis peccati. Christi Fleisch war darum dem unsrigen nicht gleich, sondern nur ähnlich. Es ist darum eine furchtbare Blasphemie, wenn Julian die caro Christi der der übrigen Menschen gleich setze (coaequaret). Denn Christus sei in der similitudo carnis peccati gekommen [4]). Wie wenig Verständnis Augustin für das persönliche Innenleben Christi gehabt hat, zeigt

---

[1]) a. a. O. p. 102. [2]) Jahrb. für deutsche Theol. Bd. VI. 1861. p. 224.
[3]) III 1763 tr. in Joh. [4]) X 1366 op. impf.; ib. X 1418; X 815 c. Jul. u. ö.

sich besonders deutlich in seiner Auslegung von II Cor 5_{21} und Röm 8_{3}. An ersterer Stelle sagt ja Paulus, Gott habe den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht. Dass Augustin die Lesart, die sich in einigen mendosis codicibus finde, is qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, abweist, wird jeder billigen. Nun aber erklärt Augustin den Gedanken, Gott habe den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, dahin, er habe ihn zu einem sacrificium pro peccatis gemacht, per quod reconciliari valeremus[1]). Im jüdischen Gesetz wurde auch das Opfer, welches für die Sünde dargebracht wurde, Sünde genannt. Christus war aber ein Opfer für die Sünde, also hat er durch die Sünde die Sünde verdammt, d. h. durch das Opfer für die Sünde hat er die Sünde verdammt[2]). Wenn Augustin an diesen und vielen anderen Stellen das peccatum Christi umsetzt in ein sacrificium pro peccatis, so finden wir ihn auch vielfach peccatum und mors identifizieren. Denn der Tod hat ja seinen Grund in der Sünde. Da nun Christus sterblich war, kann man auch „consequenter“ den Begriff des peccatum auf ihn anwenden[3]). Den Begriff ὁμοόωμα τῆς σαρκὸς ἁμαρτίας muss Augustin natürlich umsetzen in den der similitudo carnis peccati. Für den Gedanken der Schrift, dass Christus, uns gleich, mit uns die Anfechtungen des Fleisches erlitten habe, dass er versucht wurde wie wir, doch ohne Sünde, hat Augustin kein Verständnis gehabt, kein Verständnis auch dafür, dass das zur Sünde machen mehr bedeute als ein blosses zum Opfer machen. Statt einer tiefer gehenden, psychologisch begründeten Anschauung, wie sie Paulus darbietet, statt eines Einblicks in das persönliche Empfinden des den Verbrechertod sterbenden und von Gott als Sünder behandelten Jesus, haben wir eine logische Spielerei, die dem innersten Leben und Weben persönlichen Lebens fern steht. Der Mensch Jesus ist Statist, aber nicht Person. Es ist der Schatten wahrer Menschheit, sobald man nicht die Menschheit lediglich als Substanz und materiellen Stoff aufgefasst wissen will. Ist Christus darum Mensch, so kann er deswegen noch nicht uns Menschen verglichen werden[4]).

So wird denn auch die Entwickelung illusorisch, die von vornherein weder als eine allmählich fortschreitende Entwickelung des Gottmenschen betrachtet wird, noch als eine allmähliche Vervollkommnung in der Vereinigung des Logos und des Leibes; sie kann im besten Fall nur als ein Fortschritt der menschlichen Seite gelten.

---

[1]) Ench. 55 u. ö. [2]) V 825 s. 152 u. ö. [3]) CESL 25_{406} c. Faust. IV 335 enarr. in Ps. [4]) III 1709.

Nun behandelt zwar Augustin nicht Lc 2_{52} im Sinne eines Athanasius, der hier weder ein Wachstum der Erkenntnis auf Seiten der menschlichen Seele Jesu annimmt, noch einen wahren menschlichen Fortschritt in ethischer Hinsicht, sondern an die Vergottung, also an einen physischen Prozess denkt [1]). Vielmehr hat Augustin das lukanische Wort unter ethische Kategorien gestellt. Aber doch hat das Kind Jesus nicht wie andere Kinder die ignorantia besessen. Quam ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, . . . nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus, quam videmus in parvulis [2]).

Darum scheut sich Augustin auch jetzt noch nicht, Christo Allwissenheit zuzusprechen. Wir finden dasselbe Bild, wie in der zweiten Periode. Die entgegenstehenden Aussagen der Schrift müssen nun allerdings umgedeutet werden. Wenn Christus sage, er wisse nicht die Stunde der Wiederkunft, so sage er dies, weil die Menschen diese von ihm nicht erfahren sollten. Non quod nesciat, sed quod nescire faciat eos, quibus hoc non expedit scire, i. e. non eis hoc ostendat [3]). Non sicut magister aliquid docuit, sed sicut magister aliquid non docuit . . . nescire dicitur, quod nescire nos facit [4]). Auf die in diesen Sätzen offenbar werdende auffallende Verwandtschaft mit athanasianischen Gedanken brauchen wir nicht wieder hinzuweisen. Wir hatten dies bereits in der Behandlung der zweiten Periode erörtert [5]).

---

[1]) Stülcken, a. a. O. 125. [2]) X 180 de pecc. mer. [3]) IV 90 enarr. in Ps. [4]) IV 355 enarr. in Ps. VIII 837 de Trin. VIII 609 c. advers. leg. et proph. — Man darf auch darauf hinweisen, dass Jesus nach Augustin nicht für sich, um seiner selbst willen betet. cf. p. 69. [5]) cf. Stülcken, a. a. O. p. 131—133. — Thomasius findet es „merkwürdig" (p. 375), dass auch die Mehrzahl der orthodoxen Kirchenlehrer (Hieronymus, Ambrosius, der Patriarch Eulogius und Gregor) die Agnoëtenlehre verworfen und Christo ein absolutes Wissen beigelegt haben, welches er nur zeitweilig κατ' οἰκονομίαν verborgen habe. Thomasius hätte auch Augustin nennen können, der ja dieselbe Anschauung teilt. „Merkwürdig" wird man dies aber nicht finden dürfen. Freilich hätte er ja leicht unter Zuhilfenahme der abendländischen strengen begrifflichen Scheidung von Gott und Mensch eine formell befriedigende Antwort geben können. Aber sachlich wäre damit nichts gewonnen. Denn er hätte nun verständlich machen müssen, wie trotz dieses nun vorhandenen doppelten Bewusstseins die Einheit der Person gewahrt bleibe. Nun ist aber für Augustin der Logosgedanke der bestimmende. Sodann gehört doch viel dazu, das fertig zu bringen, was die Agnoëten fertig gebracht haben (und auch neuere Theologen), nämlich einen Christus zu denken, der gleichzeitig als Gott das wusste, was er als Mensch nicht wusste, dabei aber doch eine Person blieb. — Nach Schwane p. 402 ist an keine Simulation zu denken. Doch cf. p. 263, Anm. 1, p. 236 und p. 297, Anm. 4.

Mit Recht erblickt auch Dorner darin eine Spur von Doketismus, dass Augustin für die Seele Christi die formale Wahlfreiheit leugne, indem er gleich anfangs die Seele Christi zu unmittelbarer Einheit mit Gott aufgenommen werden lasse. Denn wenn Augustin auch das liberum arbitrium für Jesus festhält, so hat dies doch thatsächlich für das Personenleben Jesu keine Bedeutung. Denn dem Menschen Jesus ist vermöge der Vereinigung mit dem Logos die Möglichkeit genommen, dies liberum arbitrium auf das Böse hinzurichten. Neque metuendum erat ne ... in unitatem personae a Verbo Deo natura humana suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta, nullum in se motum malae voluntatis admitteret[1]). Das „hegemonische Prinzip" ist der Logos oder das Verbum; die Seele hat nicht an sich ein eigenes, selbständiges Wollen, ein eigenes Fürsichsein. Die cupiditates hätte Christus wohl besitzen können; aber er hätte sie dann auf grund seines Willens besessen[2]). Der Wille des Logos ist es, der das Schicksal Jesu bestimmt und alle Lebensmomente des Menschen regelt, mag es sich nun um psychische oder physische handeln. Wenn Christus nach Augustin gegessen und getrunken hat, müde war, Schmerzen empfand, weinte und fröhlich war, so ist dies noch kein Beweis dafür, dass Augustin den Doketismus überwunden habe. Denn Christus stand nicht unter der necessitas debiti. Er hätte dies alles auch unterlassen können; wenn er hungerte, überhaupt menschliche Empfindungen äusserte, so geschah dies nicht auf grund eines natürlichen Lebenszwanges, sondern weil er es wollte. Turbatus est Christus quia voluit; esurivit Christus, verum est; sed quia voluit[3]). Wenn ferner Christus die mutatio aetatum ab ipsa exorsus infantia erlitt, sodass seine caro etiam senescendo gestorben wäre, wenn er nicht als juvenis getötet wäre, so ist auch dies kein Argument gegen doketische Rückstände und einen logoschristologischen Ausgangspunkt, wie Dorner meint[4]). Denn Augustin sagt hier ausdrücklich: voluit perpeti mutationem aetatum[5]). Es hat also das Fleisch Christi kein selbständiges Wollen oder Nichtwollen; alles führt sich zurück auf den göttlichen Willen des Erlösers. Die Sterblichkeit und Vergänglichkeit, die dem Leibe Christi zugeschrieben wird, ist ganz wie bei Athanasius[6]) nicht naturnotwendig, sondern freiwillig. Wenn es bei Athanasius heisst,

---

[1]) X 934 de corr. et gr. VIII 1026 de Trin. [2]) X 1365 op. impf. [3]) III 1754 tr. in Joh. X 1365 op. impf. IV 45 enarr. in Ps. u. ö. [4]) a. a. O. p. 102. [5]) X 180 de pecc. mer. [6]) cf. Stülcken, a. a. O. 139.

dass der Logos nicht wie ein Mensch ἀνάγκῃ φύσεως καὶ μὴ θέλων stirbt, so begegnet uns bei Augustin derselbe Gedanke, wenn es heisst, der Tod Christi sei nicht eine necessitas. Die Notwendigkeit zu sterben eignet dem Leibe Christi nicht, nur die Fähigkeit. In diesem Sinne ist darum der Tod Christi freiwillig, im Gegensatz zu unserem Tode[1]). Nonnisi quando voluit, passus est[2]). Sein Tod war dignatione, nicht conditione begründet. quia voluit, quia dignatus est ...., potestate mortuus est[3]), potestate natus est, mortuus est, resurrexit, non conditione[4]). Quando voluit, detentus est, quando voluit, occisus est[5]) Joh 10_{18}, ich habe Macht, mein Leben hinzugeben, und es wiederum zu nehmen, ein Wort, auf das Augustin oft zurückkommt, wird ganz von diesem Gesichtspunkt aus verstanden[6]). Wenn aber wirklich ein wahrhaft geschichtlich-menschliches Leben und eine menschliche Entwickelung Christi vorhanden sein soll, genügt es nicht zu behaupten, es sei eine Entwickelung vorhanden, sie sei aber eine freiwillige und führe sich zurück auf den Willen des Gottessohnes. Die servitus muss eine conditionalis und debita sein, wie sie Felix von Urgellis behauptet hat[7]). So denkt Augustin wie die griechischen Väter nicht an ein wirkliches Menschsein Jesu, sondern erkennt seine Entwickelung und die Aeusserungen seines Menschseins nur insoweit an, als der mit dem Menschen vereinigte Filius Dei dies ausdrücklich gewollt hat.

Dieser Gedanke ist aber nur zu begreifen, wenn man eine Zurückstellung des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen in Christo annimmt, wenn der Ausgangspunkt die Gottheit Christi ist, von der aus nun die Menschheit beurteilt werden soll. Das hegemonische Prinzip ist wie bei Athanasius das Verbum. Wenn aber die Gottheit der Person festgehalten wird, so sinkt die in die Einheit ihrer Person aufgenommene Menschheit nicht bloss herab zu einer menschlichen Erscheinungsform, sondern sie muss Schein werden. Die menschliche Natur wird zunächst beschränkt auf das menschliche Leibesleben und die seelischen

---

[1]) III 1709 tr. in Joh.; cf. II 372 ep. 102 V 1393. [2]) III 304 de gen. ad litt. IV 333 enarr. in Ps. [3]) V 1110. [4]) V 1399. [5]) tr. in Joan. 38_1. [6]) Also nicht bloss die Menschwerdung, sondern alle Akte des Lebens Jesu und alle einzelnen Affekte sind in diesem metaphysischen Sinne freiwillig. Sie drängen sich nie mit nötigender Gewalt auf. Homo ... etsi nolit, contristatur; etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit ac vitit: ille autem omnia ista, quia voluit. (VIII 484.) [7]) RE[3] Bd I 183.

Affekte; aber dann wird auch dies nicht mehr festgehalten, sondern lediglich als erfolgt auf grund des Willens der Gottheit. So ist bereits der Gedanke der Akkomodation gegeben, wenn er auch nicht offen ausgesprochen ist, am deutlichsten noch in der Frage nach der Allwissenheit Jesu. Eine selbständige menschliche voluntas kann es nicht geben, da die voluntas des Verbum das menschliche Leben bestimmt[1]). Die menschliche Erscheinungsform wird thatsächlich nur das Kleid und die Hülle für die wirksame Gottheit; sie wird jedesmal durchbrochen, wenn diese sich manifestiert und die Wahrheit des factus est quod non erat wird thatsächlich aufgegeben, wenn die Unveränderlichkeit des Verbum, dessen ubique totum est, das Bewusstsein um eine zeitlose, Gott gleiche und ewige Existenzweise auch im Gottmenschen festgehalten wird. Christus erscheint als Mensch, aber nur äusserlich; er ist Gott. Die menschliche Seite wird gegenüber der göttlichen durchaus zurückgestellt. Eine wirklich menschliche Entwicklung ist unmöglich. Das führt aber auf den Doketismus. Dass Augustins energisches Auftreten gegen den Apollinarismus Harnack nicht zu der Annahme berechtigte, Augustins höchstes Interesse gehöre der menschlichen Seele Jesu, war schon gezeigt, wie ebenfalls die Verwandtschaft mit Ambrosius. Auf grund des Voraufgegangenen versteht man auch, warum wir bei Augustin keine κένωσις finden, wohl aber eine κρύψις.

Augustin steht also innerhalb der athanasianischen Schule, auf den Schultern des Ambrosius. Sein Christusbild ist nicht frei von doketischen Zügen. Dies muss auch dann noch behauptet werden, wenn wir die eigenen Massstäbe und Voraussetzungen Augustins anwenden. Augustin wollte, wie früher gezeigt, die Menschheit Christi nach gewissen Merkmalen der menschlichen Natur überhaupt bestimmen[2]). Nun können nach augustinischen Voraussetzungen bestimmte Merkmale, die wir als zum Wesen des Menschen gehörig betrachten, nicht in Anschlag gebracht werden. Zu diesen gehören die ignorantia und der Tod. Die ignorantia der Kinder ist eine Folge der Erbsünde, von der ja Christus frei war. Darum kann er auch keine ignorantia haben. Vor dem Fall des ersten Menschen eignete ferner der menschlichen Natur das posse non mori. Der Tod ist erst eine Folge der Erbsünde. Indem Augustin die natura von der natura vitiata unterscheidet und Christus dem Verfallensein unter die Erbsünde entnimmt, muss seiner caro das posse

---

[1]) cf. II 505 ep. 129. [2]) de Trin. VIII 4 7.

non mori eignen, der Tod Christi also nicht notwendig sein. Aber diese Erwägungen leiten nicht Augustin. Vielmehr handelt es sich für ihn um die freiwillige Uebernahme zwar nicht der caro peccati, aber doch der caro mortalis und der infirmitas des menschlichen Wesens. Wenn diese susceptio auch eine freiwillige war, so musste doch nach derselben der Tod für die caro Christi ebenso notwendig sein wie für die Menschheit überhaupt. Augustin will aber für jeden Augenblick die Freiheit des Logos gewahrt wissen. Darum ist es der Logosgedanke, der ihn zu der Behauptung führt, der Tod sei für Jesus nicht eine necessitas gewesen; nicht aber auf den Urstand des Menschen zurückgehende Erwägungen. Ferner, Christus übernahm die caro mortalis, und doch war sein Leiden und Sterben nur bedingt durch den freien allmächtigen Willen des Verbum. Konsequent hätte Augustin gedacht, wenn er gesagt hätte, Christus übernahm eine caro, welcher die Möglichkeit des Todes, aber nicht die Notwendigkeit eignete. Dies konnte er aber nicht sagen, weil er dann seine Stellvertretungsidee nicht hätte durchführen können, und die Sünden vergebende Wirkung des Todes Christi von ihm nicht hätte begreiflich gemacht werden können. Bei der Behandlung der Stellvertretungstheorie Augustins müssen wir darauf noch näher eingehen, können hier also nur darauf verweisen. Also musste Christus die caro mortalis übernehmen. Wenn er nun doch vom Willen des Gottessohnes die Entwickelung bestimmt sein lässt, beweist dies, wie mächtig der Logosgedanke im Bewusstsein Augustins ist, und man wird ihn vor dem Vorwurf des Doketismus nicht in Schutz nehmen können. Das gilt natürlich erst recht, wenn man sich seine Versuche, das Nichtwissen Christi in den Evangelien zu erklären, vergegenwärtigt, und alle jene Ausführungen, in welchen er die physischen und psychischen Lebensbedürfnisse Jesu als nicht naturnotwendige hinstellt, also gewissermassen als Akkommodation betrachtet. Wenn also sich solche doketische Färbungen vorfinden, wenn ferner der Wille des Verbum der massgebende ist, dann ist die Annahme sehr unwahrscheinlich, dass Augustin den Gottmenschen konstruiert habe von der menschlichen Seele Jesu aus, und dass man als das personbildende Prinzip den Menschen Jesus zu betrachten habe. Vielmehr möchte man die menschliche Natur als unpersönlich ansehen.

Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man

erwägt, dass Augustin dieselben Bilder wie z. B. Athanasius verwertet, um das Verhältnis von Logos und Mensch zu bestimmen, Bilder, die keineswegs geeignet sind die Selbständigkeit der menschlichen Natur hervortreten zu lassen. Wir lesen sehr oft, dass die Menschheit das Kleid sei, (vestis), oder templum[1]), vehiculum und instrumentum, also die Offenbarungsform für das Verbum. So hören wir denn auch von einer indutio oder einem induere. Humani corporis ... quo indui propter nos didignatus est unicus Filius, per quem facta sunt omnia[2]). Die menschliche Natur ist für den Logos in gleicher Weise ein vestimentum, wie der Körper ein vestimentum animae ist[3]). Harnack meint[4]), das oftmals von Augustin gebrauchte Bild, das Verbum habe sich so mit dem Menschen Jesus verbunden, wie in uns die Seele mit dem Körper verbunden sei, sei ganz ungeschickt. Augustin habe es aus dem Altertum übernommen, ohne sich klar zu machen, dass es im Grunde mit seiner eigenen Auffassung streite. Natürlich streitet es mit seiner Auffassung, wenn es mit dieser sich wirklich so verhält, wie Harnack es darstellt. Aber die vorangegangenen Gedanken Augustins über den Gottmenschen lassen es nicht als wahrscheinlich gelten, dass die Anschauung Harnacks das Richtige trifft. Auf grund des bisher Gefundenen müssen wir vielmehr anerkennen, dass diese letzten Gedanken auf der Linie liegen, die wir bis jetzt haben verfolgen können. Mehr dürfen wir noch nicht behaupten. Aber ein Widerspruch dieser Gedanken mit den obigen ist nicht vorhanden. Der angezogene Mensch ist nicht ein beliebiger Mensch, auch nicht der Universalmensch oder Gattungsmensch, sondern prae filiis hominum speciosus forma[5]). Die natura humana ist in unicum Filium Dei sublimata[6]). Der Filius hominis überragt alle anderen Menschen. Filius hominis, non sicut Filii hominum, in quibus non est solus, sed prae participibus suis[7]). Man sieht, die Besonderheit des Menschen Jesus ruht nicht in der eigenartigen Beschaffenheit dieses Menschen, sie hat vielmehr ihren Grund in der Verbindung mit dem Verbum, welches ihn aufgenommen hat, sodass nun von diesem aus ihm seine excellentia zukommt. Denn soweit die integritas naturae in Betracht kommt, hat der Mensch, den die Weisheit Gottes aufnahm, nicht weniger als die übrigen Menschen; soweit aber die excellentia personae in Betracht kommt, aliud quam ceteri homi-

[1]) cf. bes. CESL 25 $_{716}$. [2]) III 56 de doctr. chr. [3]) IV 1314 enarr. in Ps. [4]) a. a. O. III 116. [5]) IV 498. 499. 1339 enarr. in Ps.; VIII 851 de Trin.; VI 417 u. ö. [6]) X 1033 de don. pers. [7]) III 872. 706. tr. in Joh.

nes[1]). Denn die übrigen Menschen nahmen Teil am Worte Gottes, niemand aber war selbst Verbum Dei[2]). Nach diesen Worten möchte man überzeugt sein, dass die Christologie Augustins in ihren Grundzügen dieselbe sei, wie bei Ambrosius und den Alexandrinern. Denn offenbar handelt es sich hier um die natura humana, deren Integrität als Substanz gewahrt wird, und die persona des Verbum, welche der menschlichen Natur das Personenleben giebt. Wir hätten demnach einen Gedanken, der dem von Feuerlein aus der Schrift de fide ad Petr. beigebrachten analog wäre und der sich trefflich in die oben entwickelten Gedanken einreihen würde.

Nun redet allerdings Augustin öfters ausdrücklich nicht von der natura, sondern von der persona hominis. Aber aus keiner dieser Stellen kann man schliessen, dass Augustin die Menschheit Jesu als das personbildende Prinzip angesehen habe; man ist im Gegenteil genötigt, eine ungenaue, nicht streng dogmatische Verwertung des Begriffs persona anzunehmen. Das erhellt aus folgendem. Christus redet häufig ex se, d. h. ex persona sua, quod est caput nostrum, häufig ex persona corporis sui, quod sumus nos et ecclesia ejus[3]). Die persona ist verwertet im Sinne des theatralischen Terminus, analog dem griechischen πρόσωπον, aber ohne jeden Hinblick auf die Christologie im engeren Sinne, d. h. auf die Naturenlehre. Das zeigen auch folgende Worte, die Augustin über David, den König und Priester gesprochen hat: tamquam unus homo et duae personae[4]), und im Hinblick auf Christus: Matthaeus suscepisse intelligitur incarnationem Domini secundum stirpem regiam, . . . Lucas autem secundum sacerdotalem Domini stirpem atque personam magis occupatus apparet[5]). Ein solcher ungenauer, nicht dogmatisch reflektierender Gebrauch liegt ebenfalls vor, wenn es heisst: ex persona hominis, ex persona infirmitatis, ex persona carnis[6]), dem gegenüber die Formel: ex persona Dei sich findet[7]). Dass Augustin noch jetzt keine strenge Unterscheidung der Begriffe natura und persona gefunden haben sollte, ist durchaus unwahrscheinlich. Vielmehr stehen sich sonst im Rahmen der Naturenlehre nur die beiden Substanzen, Naturen oder Formen gegenüber; die Citate selbst zeigen auch deutlich genug, dass in ihnen von der Naturenlehre nicht die Rede ist, wenn sie auch natürlich vorausgesetzt ist. Man ist demnach genötigt, eine Erweiterung des Begriffs

[1]) IV 218 enarr. in Ps. [2]) ib. [3]) IV 453 enarr. in Ps. [4]) IV 601 enarr. in Ps. [5]) III 1044 de cons. ev. [6]) IV 219. 225. 499 enarr. in Ps. II 545. [7]) IV 499. 225 enarr. in Ps.

persona hier anzunehmen, unter Preisgabe des Gedankens der Persönlichkeit, und ihn zu verstehen als die Maske oder Rolle, in welcher Weise auch wir ja noch den Begriff Person anwenden. Ein Beweis für die Konstruktion des Gottmenschen vom Menschen aus lässt sich von hier aus nicht erbringen.

Nun hat Dorner daraus, dass Augustin häufig zur Bezeichnung der Menschwerdung den Ausdruck homo accedit verbo verwende, schliessen wollen, es sei hier die Selbständigkeit der veränderlichen Kreatur ausgesagt, welche sich dadurch mit dem Verbum einige, dass sie die immutabilis operatio nach der Vorherbestimmung auf bestimmte Weise aufnehme, sodass von dieser Seite aus angesehen, Christus als der Gipfel der Empfänglichkeit für die divina operatio erscheine[1]). Aber Dorner übersieht hier, dass es auf grund der Vorherbestimmung geschieht. Von Selbständigkeit der Kreatur kann man nicht reden, wenn sie selbst ganz abhängig ist von der göttlichen Vorherbestimmung. Willmann hat mit Recht darauf hingewiesen, dass selbst die gratia in gewissem Sinn ein kosmologisches Prinzip sei, sofern sie allem und jedem Dasein und Befriedigung gebe[2]). Augustin hat die religiöse, stets individuelle Erfahrung des Gläubigen, die wahr ist nur in ihrer Beschränkung auf das Individuum, zum metaphysischen Prinzip des Geschichts- und Naturlebens erhoben und eine spekulative Theorie über das Verhältnis Gottes zur Welt ausgebildet, die nicht auf dem Boden des Evangeliums erwachsen ist und nicht in der Vorstellung von Gott als dem himmlischen Vater, der seine Liebe offenbart, ihren Grund hat, sondern in der Vorstellung von dem absoluten Gott, dem Machtgott. Man muss Erdmann[3]) zustimmen, wenn er sagt, in einer völlig unselbständigen Welt könne kein Teil derselben Selbstthätigkeit zeigen. Statt mit Dorner aus der Redewendung accedit homo Verbo zu schliessen, Augustin statuiere die Selbständigkeit der veränderlichen Kreatur gegenüber der Gottheit, wird man nur sagen dürfen, der Ausdruck könne gewählt sein, um die Unveränderlichkeit der Gottheit darzuthun, ohne jedoch die Selbständigkeit der Menschheit in sich einzuschliessen. Dorner schliesst weiter als erlaubt ist. Andererseits lassen sich unzählige Aeusserungen anführen, aus denen man mit ebenso gutem Grund die Aktivität des Verbum und die völlige Passivität der menschlichen Natur erschliessen könnte. Die Weisheit selbst hat unsere Schwachheit angenommen und ein Beispiel des guten Wan-

[1]) Dorner, a. a. O. p. 96. [2]) Willmann, a. a. O. II 276. [3]) Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie I 231.

dels uns geboten [1]). Humana natura, quae a Verbo assumta est [2]). Induit se carnem [3]); die persona Sapientiae hat die natura humana angenommen [4]).

Dass nun der Mensch Jesus das personbildende Prinzip sei, kann Dorner nicht direkt nachweisen. Indem er aber zum Ausgangspunkt den Grundsatz von der insep. oper. trin. macht, kommt er zu dem Schluss, dass der Grund für die persönliche Erscheinung des Verbum die Empfänglichkeit des Menschen Jesus sei [5]). Im Anschluss an Dorner spricht sich Harnack noch unzweideutiger aus. Augustins höchstes Interesse gehöre der menschlichen Seele Jesu. Die Seele sei, weil medians, auch das Zentrum des Gottmenschen [6]). Wir müssen uns demnach jetzt der Frage zuwenden, ob aus diesem Grundsatz Augustins sich die von Dorner gezogene Konsequenz ergiebt und ob Augustin diese Konsequenz gezogen hat. Es handelt sich also um die Frage, wie sich das Verbum zur Menschheit verhalte und wie sich Augustin den Modus der Einwohnung denke.

Das Verbum ist überall gegenwärtig [7]). Diese Allgegenwart ist keine lokale. Quamquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aer, ... sed ita potius sicuti est magna sapientia, etiam in homine cujus corpus est parvum. Wenn es zwei gleich weise Menschen gebe, aber von verschiedener Körpergrösse, so sei doch keiner dem anderen deswegen überlegen. Auch wissen sie beide nicht mehr als jeder einzelne [8]). Gott ist gegenwärtig non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, ... et nullo contentus loco, sed in scipso ubique totus [9]). Gott ist überall, weil er nirgends abwesend ist, in se ipso aber, weil er nicht von denen räumlich umfasst wird, denen er gegenwärtig ist [10]). S e d c o g i t a r e i s t a n o n p o s s u m u s, p i g r i s u m u s [11]). So ist der Sohn überall, auch ausserhalb des Menschen Jesus [12]).

---

[1]) III 23 de doctr. chr. III 351. [2]) III 421 de gen. ad litt. III 424 ib.; III 563 Qu. in Hept. u. s. w. [3]) IV 1259 enarr. in Ps. [4]) III 23 de doctr. chr. III 260. 351. de gen. ad litt. VI 301 de ag. chr. [5]) a. a. O. p. 91. 92. [6]) a. a. O. III 116. [7]) II 518 ep. 137. ib. 520. II 835. [8]) II 836 ep. 187. [9]) II 837; II 540 ep. 140. III 23 de doctr. chr. II 520 ep. 137. II 898; IV 1931 enarr. in Ps. VIII 685 c. serm. Ar.; II 461 ep. 120; u. ö. [10]) II 838. 839. [11]) IV 1931 enarr. in Ps. [12]) VIII 685 u. ö.

Wie verhält es sich aber mit der Beziehung des Verbum zum Menschen Jesus im Vergleich mit seiner Beziehung zur Welt überhaupt? Ist die Gegenwart überall dieselbe? Diese Frage ist zu verneinen. Augustin weist darauf hin, dass Gott anders gegenwärtig sei in der Welt als in dem geschaffenen Menschen, anders in dem wiedergeborenen Menschen und anders in Christo[1]). Augustin unterscheidet ausdrücklich zwischen einem blossen adesse und einem habitare des Verbum. Sicut ... nec ab illo abest, in quo non habitat, et totus adest, quamvis eum ille non habeat; ita et illi, in quo habitat, totus est praesens, quamvis eum non ex toto capiat[2]). Das ubique esse des Verbum ist demnach verschieden aufzufassen. Der ersten Deutung liegt die rein philosophisch-metaphysische Anschauung von der Allgegenwart zu grunde, während in der letzteren wenigstens ein religiöses Motiv eingeschlossen ist. Darum muss man denn auch bekennen, ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per habitationis gratiam[3]). Wir haben es nur mit der inhabitatio zu thun. Es erhebt sich darum die Frage, wie die habitatio des Verbum in Christo sich verhalte zu derjenigen in anderen Menschen.

Es giebt, sagt Augustin, solche, welche das Geheimnis der Person Christi sich nach Analogie der Einwohnung Gottes in den Gläubigen überhaupt zu erklären suchen. Alle Menschen, welche weise seien, seien dies geworden durch die ewige Weisheit selbst. Jesus habe vor den übrigen Menschen nur dies voraus, dass er von der Jungfrau geboren sei. Nec eos audiamus, qui sic dicunt ab illa aeterna Sapientia susceptum esse hominem, qui de virgine natus est, quomodo et alii homines ab ea sapientes fiunt, qui perfecte sapientes sunt. Nesciunt enim proprium illius hominis sacramentum, et putant hoc solum eum plus habuisse inter ceteros beatissimos, quod de virgine natus est[4]). Dass alle Menschen durch die ewige Weisheit weise sind, giebt Augustin freilich zu. Aliud est autem sapientem tantum fieri per Sapientiam Dei et aliud ipsam personam sustinere Sapientiae Dei[5]). Augustin erläutert dies durch den Hinweis auf das Verhältnis des Hauptes zu den Gliedern. Wie die anima unseren ganzen Körper belebe und beseele, sed in capite et vivendo sentit, et audiendo, et odorando, et gustando, et tangendo, in ceteris autem membris tangendo tantum, et ideo capiti cuncta subjecta sunt ad operandum, illud autem supra collocatum est ad consulendum;

[1]) II 847 ep. 187 passim. [2]) II 839 ep. 187 II 845. [3]) II 837 ep. 187.
[4]) VI 301 de ag. chr. [5]) ib.

quia ipsius animae, quae consulit corpori, quodammodo personam sustinet caput; ibi enim omnis sensus apparet: sic universo populo sanctorum tamquam uni corpori caput est mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus[1]). Darum hat die Weisheit Gottes nicht jenen Menschen so aufgenommen, wie die übrigen Heiligen, sed multo excellentius, multoque sublimius: quomodo (andere Lesart quoniam) ipsum solum assumi oportuit, in quo Sapientia hominibus appareret, sicut eam visibiliter decebat ostendi[2]). Aliter mittitur ut sit cum homine, aliter missa est, ut ipsa sit homo[3]). In Christus wohnt, als in ihrem Tempel, die ganze Fülle der Gottheit[4]). Dies schliesst natürlich nicht aus, dass die Gottheit nun nicht in den Gläubigen wohnen könnte, da ja die Gegenwart nicht eine lokale ist. Wenn nun auch jene Gegner, welche die Einwohnung Gottes in Christo und in den Gläubigen gleichsetzten, in gewisser Weise Recht hatten, sofern man thatsächlich von einer Einwohnung der Sapientia in Christo als ihrem Tempel und in den Gläubigen als ihren Tempeln sprechen könne, so lehnt doch Augustin die daraus gezogenen Konsequenzen im Interesse der Einzigartigkeit Christi und seiner Gottheit ab.

Reuter hat[5]) die Möglichkeit zugegeben, dass diese Erörterungen der vom Verfasser gestellten Aufgabe nicht gerecht würden. Er will sich aber nicht näher darauf einlassen, da Augustin wie jeder echte Theolog seinen Glauben an die Gottheit Christi nicht abhängig gemacht habe von dem Gelingen irgend welcher dogmatischen Konstruktion. Vielleicht hat er an die Ausstellungen des älteren Dorner gedacht, welcher meint, Augustin thue nichts, um den Schein zu vermeiden, als sei die Menschwerdung nichts als eine engere Beziehung (relatio, σχέσις) des Verbum quod ubique est totum, zu dem Punkte der Menschheit, welcher Jesus ward, der Unterschied von anderen Menschen bleibe nur quantitativ, zumal auch die Menschen durch die Gnade wie Christi Menschheit, nur nicht von Anfang an, Söhne Gottes werden, sodass es also seiner Christologie nicht an ebionitischen Anklängen fehle[6]). Augustin stellt ja Christus wirklich in dieselbe Linie mit den Gläubigen und spricht den Einwänden der Gegner nicht alle Berechtigung ab. Gewiss kann man hier Anklänge an ebionitische Gedankengänge finden, muss sich aber doch vergegenwärtigen, dass diese Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in der Weise ethischer Ver-

[1]) ib. [2]) VI 302 ib. cf. II 847 ep. 187; IV 74 enarr. in Ps. VIII 851 de Trin. IV. 1845 enarr. in Ps. [3]) VIII 907 de Trin. [4]) II 847 ep. 187. [5]) a. a. O. p. 202. [6]) Dorner, Lehre von der Person u. s. w. Bd. II p. 94.

einigung gedacht, nicht mehr in dem Rahmen der unbestimmteren Christologie früherer Zeiten steht, sondern auf dem Boden der Zweinaturenlehre. Wenn wirklich die Gottheit Christi so gefasst werden sollte, wie sie sich mit der Annahme einer menschlichen Persönlichkeit verträgt, müsste die Zweinaturenlehre aufgegeben werden und wäre es nötig gewesen, zu der früheren loseren Form der Christologie zurückzukehren oder auf die Persönlichkeit des Logos zu verzichten. Innerhalb der Zweinaturenlehre kommt man im besten Fall zu einer mythologischen Wundergestalt oder einem besonders von Gott begnadigten Menschen[1]). Letzteres aber weist Augustin ausdrücklich ab, indem er zwischen dem habere Verbum und esse Verbum unterscheidet[2]), dem Verbum in carne und dem Verbum caro, dem mittitur ut sit cum homine, und dem missa est, ut ipsa sit homo[3]), dem sapientem tantum fieri und sustinere personam Sapientiae Dei[4]). So steht er ganz innerhalb der Naturenlehre. Die im Ansatz der Gegner gegebene

[1]) Nachdem im Laufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung die volle Menschheit und Gottheit Christi festgestellt war, schien die Einheit nur auf demselben Wege gewonnen werden zu können, auf dem das ganze Problem lebendig geworden war, nämlich durch Betonung der geistigen und moralischen Einheit des Gottes und Menschen, wie sie sich bei Paulus v. Samosata fand. War auch diese Vorstellung erschwert durch den Umstand, dass der Gott in Christo als persönliches Wesen gedacht wurde, so konnte doch eine andere Einheit, wenn man eben nicht auf klares Denken und klare Anschauung verzichten wollte, nicht vorstellig gemacht werden. Nun war bei Augustin in der Zeit vor seiner Bekehrung ja eine Anschauung vorhanden, welche der samosatenischen und lucianischen nahe stand und überhaupt im 4ten Jahrhundert gleichsam als Laienchristologie verbreitet gewesen zu sein scheint, cf. oben. Ferner hat Augustin in der Anerkennung der relativen Berechtigung der Vorstellung von der Einwohnung des Logos in Christo nach Analogie der Einwohnung Gottes in jedem Menschen überhaupt dieser Gedankenreihe Vorschub geleistet. Wie aber Arius den Samosatenismus durch Verbindung mit der Logosspekulation in der Formel der Logos-κτίσμα-Lehre verkümmert hatte, so hat gleichfalls Augustin im Gegensatz zu Arius durch die Aufnahme der Logos-ὁμοούσιος-Formel und den unvermittelten Rückgang auf die Vorstellung vom Verbum caro im Gegensatz zum Verbum in carne die photinischen Ansätze seiner Christologie desavouiert, wie er ja auch selbst die photinische Christologie in den Konfessionen als Heterodoxie beurteilt. Auch in der Gedankenreihe, welche den Menschen Jesus der gratia unterstellte, war ja noch die Verbumspekulation nachweisbar. Augustin hat sich demnach von der Naturenlehre nicht bloss formell nicht emanzipieren können, auch materiell beherrscht sie ihn. Das erhellt aus dem obigen und wird noch offenkundiger zu tage treten, wenn wir die Frage nach der Konstruktion des Gottmenschen behandeln. cf. p. 247. [2]) VIII 848 de Trin. [3]) VIII 907 de Trin. [4]) VI 301 de ag. chr.

Möglichkeit, die Gottheit Christi ohne Zuhilfenahme physischer Kategorieen auf sittlich-religiösem Wege zu begreifen, hat er nicht verfolgt. Durch obige Gegenüberstellung will er aber doch den Irrtum abweisen, als bestehe der Unterschied Christi von anderen Menschen nur in der Quantität. Mag man aber trotz allem „ebionitische“ Rückstände hier finden wollen, man wird doch nicht mit dem jüngeren Dorner so weit gehen dürfen, als allgemeine Anschauung Augustins den Satz aufzustellen, Augustin habe in der Empfänglichkeit des Menschen Jesus den Grund für die persönliche Erscheinung des Logos gesehen. Dazu bietet der Wortlaut der obigen Aeusserungen Augustins keine Handhabe, und der ältere Dorner, der doch ebenfalls Ebionitismus nachweisen zu können meinte, stellte diese Gedanken richtiger in Parallele zu der Gnadenlehre, die ja keineswegs die Anschauung des jüngeren Dorner zu stützen geeignet ist. Es lässt sich aus den obigen Worten Augustins nur behaupten, dass das Interesse Augustins nicht an der Menschheit, sondern Gottheit Christi liege, dass er seinen Gegnern gewisse Zugeständnisse gemacht hat, aber die von ihnen angeschlagenen Gedanken nicht verfolgt, vielmehr durch einen charakteristischen Gedankensprung „ebionitischen“ Konsequenzen zu entgehen sucht. Man darf nicht geltend machen, dass der Mensch Jesus auch nach Augustin nicht das Verbum in seiner ganzen Fülle absorbiert habe. Der Gedanke war überhaupt der gesamten alten Kirche fremd, sowohl der griechischen wie der abendländischen.

Dorner hat es aber nicht unterlassen, verschiedene Aeusserungen Augustins anzuführen, die seine Auffassung bestätigen sollen. Wenn man sich in den Dornerschen Gedankengang versetzt, könnte man noch alle jene Erörterungen anführen, in denen Augustin von der Allgegenwart des Verbum redet und das venire, mittere u. ä. erklärt als ein apparere in carne mortali[1]). Wir lesen die Worte: assumtus est filius hominis, in qua forma ipsius Verbi Dei persona praesentaretur[2]). Noch deutlicher scheint folgende von Dorner nicht citierte Aeusserung zu sein: quomodo ipsum solum assumi oportuit, in quo Sapientia hominibus appareret, sicut eam visibiliter decebat ostendi[3]). Ja scheinbar spricht Augustin von der menschlichen Person. Verbum caro factum est et intelligimus hujus personae singularitatem, non ut suspicemur in carnem mutatam divinitatem[4]). Aber diese Annahme ist weder notwendig noch

---

[1]) III 23 de doctr. chr.; III 424 de gen. ad litt. u. ö. [2]) VIII 851 de Trin.; cf. VIII 856 ib. [3]) VI 302 de ag. chr. [4]) II 543 ep. 140.

wahrscheinlich. Denn in dem letzten Citat ist der Gottmensch die Person, von der Augustin spricht, und den übrigen Citaten liegt zunächst nur das Bestreben zu grunde, das Sichtbarwerden zu zeigen, nicht aber die Frage nach dem personbildenden Prinzip zu beantworten. Augustin sagt vielmehr, dass die persona Verbi in der forma hominis praesentatur. Daraus aber, dass die persona Dei in der forma hominis dargestellt wird, ergiebt sich nicht die Gewissheit, dass die forma hominis der Grund für die persönliche Erscheinung des Verbum sei; man möchte eher zu der gegenteiligen Annahme geneigt sein und voraussetzen, Dorner habe die Frage nach dem Sichtbarwerden der persona Verbi verwechselt mit der nach dem personbildenden Prinzip im Gottmenschen. Es hat auch Dorner ganz richtig herausgefühlt, dass mit allen jenen Aeusserungen, in welchen Augustin das Verhältnis des Verbum zum homo mit dem der Seele zum Leibe vergleicht, eigentlich die von ihm vertretene Auffassung sich nicht decke[1]); er fährt aber doch fort: frage man aber, was das Personbildende sei, so sei offenbar die Seele Jesu mit ihrer Empfänglichkeit für das Verbum der Grund davon, dass in dieser Erscheinung das Verbum persönlich erscheine[2]).

Auch Harnack wies darauf hin, dass die Seele das Centrum des Gottmenschen sei und von hier aus der Gottmensch konstruiert würde. Vielleicht hat Harnack an den ep. 140_{12} sich findenden Satz gedacht: Verbum incommutabile nihil in deterius commutatum, particeps carnis effectum est rationali anima mediante[3]). Aber der aus dieser Aeusserung gezogene Schluss würde zu weit gehen. Es war schon früher gezeigt, dass Augustin die anima als medians nur hervorhebe, um zu zeigen, dass die Vereinigung des Verbum mit dem homo weniger unbegreiflich sei wie die Vereinigung der anima mit dem corpus. Denn anima und corpus sind Gegensätze, während Verbum und anima beide etwas Geistiges sind. Es ist also nicht ein besonderes, selbständiges Interesse, das Augustin der anima Christi entgegenbringt; er widmet ihr nicht sein höchstes Interesse, sondern er führt sie als medians nur ein im Interesse der Erläuterung des Problems der Vereinigung von Wort und Mensch. An dem Verhältnis von anima und Verbum gegenüber dem Verhältnis von corpus und anima will Augustin zeigen, dass die unitio keineswegs so wunderbar sei, wie es zunächst

---

[1]) Dorner, a. a. O. 91; cf. Harnack, a. a. O. III 116 Anm. [2]) a. a. O. p. 92; cf. Harnack, III 116 Anm. [3]) II 542 ep. 140 (cf. II 520 ep. 137).

den Anschein haben könnte. Es ist also Augustin nicht um die anima Christi im besonderen zu thun, sondern um den Allgemeinbegriff der anima überhaupt[1]). Sodann führt Augustin die anima medians an in der Polemik gegen die Apollinaristen. Hier bewegt sich aber Augustin auf demselben Boden wie sein abendländischer Lehrer Ambrosius. Die Polemik gegen diese Häresie berechtigt aber erst recht nicht zu dem Schluss, Augustin habe der menschlichen Seele Jesu ein sonderliches oder höchstes Interesse entgegengebracht. Denn dann müsste man dasselbe von Ambrosius behaupten, was Harnack aber mit Recht nicht thut. Dass es Augustin um die Abwehr des Apollinarismus, nicht aber um die Seele als Centrum des Gottmenschen zu thun ist, zeigt der Zusatz rationali anima mediante. So behauptet Augustin die anima, und zwar die anima rationalis, um die volle Menschheit zu wahren, und verwertet sie, um die susceptio des homo durch das Verbum als etwas durchaus nicht Unbegreifliches oder gar Unmögliches hinzustellen. Dass aber sein höchstes Interesse der Seele Jesu gehöre, wird man nicht behaupten dürfen; was wir bis dahin von Augustin kennen lernten, ist wenig geeignet, diese Anschauung zu stützen.

Will man nun die Frage nach dem personbildenden Prinzip im Gottmenschen beantworten, so muss man im Interesse eines sicheren Ergebnisses den Fehler Schwanes vermeiden und von allen jenen Sätzen absehen, in welchen Christus das Subjekt ist; man ist natürlich dann auch nicht berechtigt, aus jenen Sätzen Argumente für den Menschen als das personbildende Prinzip zu erheben. Vielmehr sind diese Sätze als neutral ausser Acht zu lassen. Nun hatte Dorner gegen Schwane bemerkt, es sei in dem von ihm citierten Satz nicht der Logos das Subjekt. Dieser Einwand Dorners hatte nur dann Sinn, wenn thatsächlich unter Voraussetzung des Logos als des Subjekts der Logos als das personbildende Moment angesehen werden müsste. Nun verglich aber Augustin die Gläubigen mit Christus, welche beide weise sind durch die sapientia Dei und er führte den Unterschied zwischen beiden nicht zurück auf ihre verschiedene Empfänglichkeit, sondern auf die verschiedene Art der Mitteilung der göttlichen Weisheit. Aliud est sapientem tantum fieri per sapientiam Dei et aliud ipsam personam sustinere Sapientiae Dei[2]). Der Mensch Jesus Christus hat

[1]) Augustin braucht also wie Origenes die menschliche Seele auf Grund eines kosmologischen Postulats. Er hat ein Mittelglied zwischen Logos und Materie nötig. [2]) VI 301 de ag. chr. VIII 851 de Trin.

nicht allein das beneficium der Weisheit, durch welche (per quam) alle weise sind, sondern etiam personam gerit[1]). Es ist unrichtig, wenn Dorner sagt[2]), eine Person nahm die Wirkung der Trinität in sich auf, so müsse also auch diese Erscheinung eine persönliche sein. Denn die Gläubigen und Weisen waren auch Personen, und trotzdem fand keine persönliche Erscheinung des Verbum statt. Der Grund muss darum im Verbum selbst liegen. So versteht man auch, warum Augustin den Unterschied darauf zurückführt, dass die Gläubigen nur das beneficium Sapientiae haben, während der Mensch Jesus die persona Sapientiae. Die Objekte der Sapientia sind in beiden Fällen Menschen; um aber die Unterscheidung zu begründen, geht Augustin nicht aus von einer verschieden gearteten Empfänglichkeit der einzelnen Menschen, sondern von der Sapientia selbst, die ihre persona zu tragen dem Menschen Jesus verliehen hat, den übrigen Menschen aber nur das beneficium Sapientiae. In derselben Richtung bewegt sich Augustin, wenn er sagt, aliter mittitur ut sit cum homine, aliter missa est (sc. sapientia) ut ipsa sit homo[3]). Darum ist die Erscheinungsform des Verbum nur eine species, in welcher es erschien ut voluit, cui voluit, deambulando, sonando, vel se etiam ipsis carnalibus oculis exhibendo ... Voluit et apparuit[4]). Es wollte als Mensch erscheinen und erschien als Mensch[5]). Dass demnach der Logos nicht bloss das hegemonische, sondern konsequenter Weise auch das personbildende Prinzip ist, dürfte mehr als wahrscheinlich sein. Augustin bekennt es auch ausdrücklich; und zwar lässt er die beiden Gedanken neben einander treten, dass der Grund für die sichtbare Erscheinung des Verbum allerdings in der creatura, also dem Menschen zu finden sei, dagegen der Logos das die persona konstituierende Moment bilde. Hatte Dorner gegen Schwane geltend gemacht, in dem von ihm citierten Satz sei nicht das Verbum oder der Logos Subjekt, sondern Christus, so geht an anderen Stellen Augustin von der Sapientia als dem Subjekt aus, welche in die Einheit ihrer Person den Menschen Jesus aufgenommen habe. Eadem ipsa Dei sapientia ad unitatem personae suae homine assumto, in quo temporaliter nasceretur etc.[6]). Der homo ist aufgenommen in die Einheit der Person des Unigenitus[7]). Ja Augustin stellt die Person des Eingeborenen und die menschliche Natur einander

[1]) ib. [2]) a. a. O. 92. [3]) VIII 907 de Trin. [4]) V 161. [5]) ib.; cf. V 64. [6]) III 1069 de cons. ev. [7]) III 1828. IV 335 enarr. in Ps. cf. V 436.

gegenüber: ad personam tamen unigeniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura[1]). So bestätigt sich denn, was wir bereits früher erschliessen zu dürfen meinten, dass die natura humana nur hinsichtlich ihrer integritas als volle, menschliche Natur in Betracht gezogen wird, dass dagegen die excellentia personae dem Logos zufällt[2]). Vermöge der Einigung nimmt die natura humana ja teil an der excellentia personae und unterscheidet sich so von allen anderen Menschen, hat aber ihr Personenleben im Logos. Der Gottmensch wird demnach nicht von der menschlichen Seele oder dem Menschen aus konstruiert; Augustin teilt ganz die ambrosianische und alexandrinische Anschauung. Es wird denn auch die menschliche Natur als unpersönlich behandelt, wenn Augustin, dem Filius Dei sie gegenüberstellend, von ihr in der Form des Neutrums redet: naturam ... humanam ... in unicum Filium Dei sublimatam, ita ut qui suscepit et quod suscepit, una est in trinitate persona[3]).

Auch von seiner Gnadenlehre aus muss man zu dem Ergebnis kommen, dass der Grund für die persönliche Erscheinung des Verbum nicht in der einzigartigen Empfänglichkeit der menschlichen Natur zu suchen ist. Augustin wies ja oftmals darauf hin, dass die Verbindung des Verbum mit dem Menschen zur Einheit der Person lediglich Gnade sei, und dass man von allem vorangegangenen Werk und Verdienst absehen müsse. Freilich mussten wir darauf hinweisen, dass dieser Gedanke die Möglichkeit eines Fortschritts über die Naturenlehre hinaus begründe und dass eine neue religiöse und ethische Beurteilung Christi sich von hier aus hätte ergeben können. Aber Augustin zog weder diese Konsequenz, noch war überhaupt seine Gnadenlehre geeignet, die Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Im Zusammenhang seiner Gnadenlehre war der Mensch nichts weiter als der seines Willens entleerte, lediglich empfangende Mensch; von einer ethisch-psychologischen Betrachtung wird gänzlich abgesehen, und von einem selbständigen Leben und einer besonderen Empfänglichkeit dieses Menschen kann nicht gesprochen werden. Es wäre dann eben die Einigung nicht ein Werk der gratia, also keine insinuatio gratiae. Die Verbindung der Christologie mit der Gnadenlehre hat auch Dorner angedeutet. Es sei vorherbestimmter Ratschluss, wenn in Jesu Erscheinung das Verbum persönlich offenbar

[1]) III 1844. [2]) IV 218. [3]) X 1033 de don. pers.

werde[1]); ja Dorner sieht sich zu dem weiteren Geständnis genötigt, es sei selbstverständlich, dass alles Positive, Reale in dieser Erscheinung Wirkung der Trinität sei[2]). Dann ist es aber doch widerspruchsvoll, von einer Selbständigkeit der veränderlichen Kreatur zu reden. Man wird den Gedanken Dorners dahin reduzieren müssen, dass der Mensch Jesus lediglich der Grund für die sichtbare Erscheinung des unsichtbaren Verbum sei. Das war ja ein bereits in der vorhergehenden Periode nachgewiesener allgemeiner Grundsatz für die Erscheinung der Gottheit überhaupt.

Es wäre nun allerdings die Möglichkeit vorhanden, dass aus dem Grundsatz von der ins. op. trin. die These Dorners sich ergeben könnte. Dann müsste aber Augustin nachgewiesen haben, dass der Mensch Jesus grade so organisiert gewesen sei, dass in ihm die allgemeine, gleiche Wirksamkeit der Trinität sich so realisiere, dass nur das Verbum als Person erscheine. Aber diese Spekulation über den Menschen Jesus finden wir nicht, und ob sie überhaupt eine Lösung darböte, ist mehr als fraglich. Denn es würde die Frage selbst nur auf unbekanntes Gebiet hinübergespielt, also das Problem nur verschoben, nicht gelöst. Man hätte eine Spekulation über den Menschen, die nicht aus der Anschauung dieses Menschen heraus erwachsen wäre, sondern ihren eigentlichen und letzten Grund in den spekulativen Voraussetzungen Augustins hätte. Man könnte also selbst dann noch nicht davon sprechen, dass Augustins höchstes Interesse der menschlichen Seele Jesu gehöre. Denn es wäre nicht ein selbständiges Interesse am Menschen Jesus gewesen, welches ihn zu dieser Konstruktion veranlasst hätte, sondern es hätten vielmehr seine spekulativen Voraussetzungen ihn dazu genötigt. Das Schwergewicht würde doch auf dem transzendenten Gebiete liegen.

Dies zeigt sich auch überall dort, wo Augustin die christologische Einheit nicht nur, wie bereits bemerkt, gegenüber der trinitarischen Einheit zurückstellt, sondern auch die Einheit der Person nicht aus einem besonderen Interesse an einem wahrhaften menschlichen Personenleben, sondern aus trinitarischen Motiven behauptet. Christus ist una persona, weil die Trinität gewahrt werden soll. Wenn die zweite Person der Trinität durch die assumtio des Menschen eine Person aufgenommen hätte, müsste man von zwei personae des Gottmenschen reden. Dann wäre aber die Trinität zur Quaternität geworden. Das ist aber nicht angängig. Damit also die

---

[1]) a. a. O. 92. [2]) ib.

Trinität gewahrt bleibt, darf die persona Sapientiae nur die menschliche Natur in die Einheit ihrer Person aufnehmen[1]). Sodann hatte ja Augustin selbst gar nicht den Grundsatz von der oper. insep. durchführen können; schliesslich musste er doch, um die Erscheinung des Verbum zu erklären, auf innertrinitarische Unterschiede zurückgreifen, also den Grundsatz von der ins. op. faktisch durchbrechen.

9. Ergebnisse.

Ehe wir weiter gehen, mögen die gewonnenen Ergebnisse zusammengestellt werden.

1) Es sei zunächst darauf hingewiesen, dass Augustin hinsichtlich der Konstruktion des Gottmenschen ganz in den Fussstapfen des Ambrosius wandelt und seine Grundgedanken diejenigen der athanasianischen Schule sind; dass eine Konstruktion der gottmenschlichen Persönlichkeit von der menschlichen Seele Jesu aus bei Augustin nicht nachweisbar ist, sowenig, wie man sagen darf, dass sein höchstes Interesse dem Menschen Jesus gehört.

2) Die ungewöhnliche Energie, mit der Augustin den Apollinarismus ablehnt, darf man nicht mit Harnack als Beweis dafür anführen, dass Augustins höchtes Interesse der menschlichen Seele Jesu gehöre. Denn Ambrosius ist ein mindestens ebenso scharfer Gegner des Apollinarismus; bezüglich des Ambrosius hat Harnack den griechischen Einfluss, der sich in der Ueberordnung des Logos als des Subjekts über die Menschensubstanz als Form und Stoff kund thue, anerkannt[2]).

3) Die „Augustin fest stehende spekulative Erwägung, dass immer die ganze Trinität wirke“, hat Augustin doch nicht immer durchgeführt. Vielmehr sah er sich genötigt, die Sendung des Sohnes allein doch schliesslich durch Zurückgehen auf innertrinitarische Unterschiede zu erklären, also den Grundsatz von der ins. oper. faktisch aufzulösen.

4) Von einer Selbständigkeit der Kreatur gegenüber Gott zu reden, machte ihm sowohl sein Neuplatonismus wie seine Gnadenlehre unmöglich. Die Ideeenlehre hat Augustin selbst zur Erklärung der Menschwerdung des Sohnes herangezogen; sie erklärt auch die verschiedene Wirkung des Verbum.

5) Die Gnadenlehre hätte Augustin die Möglichkeit geboten,

---

[1]) X 1033 de don. pers. II 745. V 727. 999. III 1836 u. ö. [2]) a. a. O. III 28.

eine christlichen Gedanken und christlicher Heilserfahrung entsprechende religiöse und ethische Beurteilung Christi zu geben. In der Verbindung der Gnadenlehre mit der Christologie trat zugleich im Verhältnis zu den früheren Anschauungen Augustins ein ganz neues Moment auf. Da aber die gratia bei Augustin die prädestinatianische war und nicht die Gnade Gottes in Christo, konnte der verheissungsvolle Ansatz zu einer Durchbrechung der Naturenlehre nicht durchgeführt werden, wie denn auch selbst in diesen Ausführungen die Naturenlehre noch hinter der Gnadenlehre stand, und Augustin in der dogmatischen Konstruktion nicht vom Einzelmenschen Jesus ausgeht.

6) Indem Augustin den Menschen Jesus im Augenblick seiner Erschaffung in die Einheit mit dem Verbum aufgenommen werden lässt, unterscheidet er sich prinzipiell von den Antiochenern und ihrer Anschauung über den Menschen Jesus, und es ist nicht begreiflich, wie man unter diesen Umständen von einer besonderen Empfänglichkeit des Menschen Jesus für die op. div. reden kann, die ja auch durch den übergeordneten Gedanken der Gnade ausgeschlossen erscheint, welche, einseitig religiös-metaphysisch aufgefasst, eine ethisch-psychologischen Betrachtung verhindert.

7) Sowohl in der Anschauung Augustins von der κρύψις als in den Ausführungen über das Erdenleben Christi ergab sich die Ueberordnung des Logos über die menschliche Natur, die nur als Offenbarungsform des Logos in Betracht kommen konnte. Nur so ist der Doketismus Augustins verständlich, den Dorner zwar nicht in seinem ganzen Umfang, aber doch andeutungsweise konstatiert und auf seine Ursachen im allgemeinen zurückzuführen unternimmt, ohne jedoch auf dessen Bedeutung für die Lehre von der Person Christi hinzuweisen. Der Logos ist, wie bei Athanasius, das hegemonische Prinzip: er bestimmt das Schicksal des Menschen Jesus, vom Logos gehen alle Willensmomente aus. Darum sind alle psychischen und sogar physischen Aeusserungen des Menschen Jesus bestimmt durch den Willen des Logos, und in diesem nicht ethischen Sinn freiwillig, wie auch der Tod. Eine Naturnotwendigkeit giebt es nicht. Dass Augustin hier in einen versteckten Widerspruch mit seinen Erlösungsanschauungen geriet, war angedeutet. In der Stellungnahme zur Unwissenheit Christi offenbarte sich besonders deutlich die Verwandtschaft mit athanasianischen Grundgedanken.

8) Feuerlein konnte man sich allerdings nicht anschliessen; aber nicht, weil seine Auffassung unrichtig gewesen wäre, sondern

weil er sie nicht bewies, oder vielmehr durch ein nicht augustinisches Wort bewies. Dagegen liessen sich aus Augustin unzweifelhafte Zeugnisse für die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur beibringen. Während Dorner nur auf grund eines indirekten Schlusses, aus Konsequenzen, die er aus den spekulativen Voraussetzungen Augustins ableitete, seine These beweisen konnte, wurde diese These selbst durch eigene, direkte Worte Augustins widerlegt.

9) Selbst wenn Dorners Konstruktion richtig gewesen wäre müsste man doch anerkennen, dass die Konstruktion des Gottmenschen vom Menschen aus für Augustin nur ein Notbehelf gewesen wäre, eine Konsequenz seines Neuplatonismus, nicht aber sich zurückführe auf ein selbständiges Interesse an einem wahrhaft menschlich persönlichen Leben. Die Spekulation von oben her wäre doch die massgebende und primäre gewesen. Auch liess Augustin, indem er die Einheit der gottmenschlichen Person mit trinitarischen Motiven begründete, uns keinen Zweifel darüber, dass Logos- und trinitarische Spekulationen ihn leiteten und dass trinitarische Erwägungen ihm die Anschauung von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur nötig machten.

10) Die Anschauung Augustins über den trinitarischen Personenbegriff, über die Einwohnung der Weisheit im Menschen Jesus nach Analogie der Einwohnung in den Gläubigen überhaupt, die Verbindung der Christologie mit der Gnadenlehre sowie sein bereits aus der früheren Periode her bekannter und noch zu erörternder Adoptianismus boten die Möglichkeit zu einer anders gearteten Christologie, als wie sie die griechische Anschauung kannte. Aber Augustin hat sich nicht von dieser losmachen können; er steht in der Anschauung über die Person des Gottmenschen und in der Konstruktion des Gottmenschen auf den Schultern des Ambrosius und innerhalb griechisch-alexandrinischen Einflusses.

10. Novatianische Formeln und die communicatio idiomatum.

Es wäre aber doch sehr verkehrt, wenn man aus dem Gesagten den Schluss ziehen wollte, dass Augustin durchaus noch auf dem Boden der Christologie der Alexandriner gestanden hätte, und dass man bei Augustin noch ganz dasselbe Bild finde, wie in der griechischen Theologie [1]). Abgesehen natürlich von der bei Athanasius

[1]) Schultz a. a. O. p. 141.

wesentlich physischen, bei Augustin ethisch gerichteten Grundanschauung, scheidet bereits die Zweinaturenlehre Augustin von Athanasius, wie auch die Auffassung über die natura humana im einzelnen, die bei Athanasius noch recht unentwickelt ist. Auf grund dieser Zweinaturenlehre nähert sich Augustin der antiochenischen Zweiteilung, die alle christologischen Schwierigkeiten formell leicht zu lösen weiss. Während ferner Athanasius für den angenommenen Menschen Jesus keinen eigenen Namen kennt, keinen Eigennamen[1]), fanden wir deren bei Augustin verschiedene, und die Bezeichnung homo dominicus hat er erst ganz spät fallen lassen. Dass ferner Augustin, vielleicht als erster, den Ausdruck Deus-homo geprägt hat, giebt zu denken und lässt vermuten, dass neben der spezifisch griechischen Anschauung noch eine andere herläuft, die mit ihr nicht kongruiert. Es wirkt in Augustin die genuin abendländische Tradition, die Ueberzeugung von den zwei Substanzen in dem einen Christus sehr stark nach, ja wird noch verstärkt durch den Neuplatonismus Augustins. Wir begegnen also bei Augustin demselben Widerspruch in der Lehre von der Person Christi, der auch bei Ambrosius deutlich hervor tritt. In die griechischen Grundgedanken sind spezifisch abendländische Formeln und Anschauungen eingewebt, aber so, dass das Gesamtmuster und das Gesamtbild von der Person des Gottmenschen doch das griechische ist.

Es war in der vorigen Periode bereits darauf hingewiesen, dass neben der dem Alexandrinismus sich zuwendenden Gedankenreihe eine andere nachweisbar war, welche an den altabendländischen Adoptianismus anknüpfte. „Die Scheidung der forma Dei und servi wird festgehalten und trotz einiger Ansätze zu einer κένωσις werden doch beide als koexistent gedacht“[2]). Dass man, wenigstens bei Augustin und Ambrosius, statt von einer κένωσις von einer κρύψις reden müsse, war gezeigt. Das von Loofs gefällte Urteil wird auch durch die Worte eingeschränkt, dass die „gräcisierenden“ Theologen des Abendlandes unter griechischen Einflüssen der Scheidung zwischen der forma servi und Dei die novatianische Schärfe nahmen[3]). Wir mussten aber doch darauf hinweisen, dass in der Festhaltung der beiden formae ein innerer Widerspruch mit dieser Theorie über die κρύψις sich offenbare. Augustin nun hat mit technischer Virtuosität diese altabendländischen Formeln ge-

[1]) Stülcken, a. a. O. 123. [2]) Loofs, Leitfaden p. 163. [4]) ib.

handhabt. Una persona est. Ipse namque unus Christus et Dei Filius semper natura, et hominis filius qui ex tempore assumtus est gratia: nec sic assumtus est, ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumtione crearetur. Ac per hoc propter istam unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis dicitur descendisse de coelis, quamvis sit ex ea quae in terra fuerat virgine assumtus; et Filius Dei dicitur crucifixus et sepultus, quamvis haec non in divinitate ipsa qua est unigenitus Patri coaeternus, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus[1]). Die aus Johannes und Paulus übernommene Unterscheidung des unigenitus und primogenitus ist ihm sehr geläufig. Primogenitus ist Christus als geboren von der Jungfrau, unigenitus als Filius Dei[2]). Ersteres ist er, weil auch wir Söhne Gottes sind, letzteres, weil ihm allein dieselbe Substanz wie dem Vater eignet und er ihm aequalis und coaeternus ist[3]). Als unigenitus ist Christus Filius Dei von Natur, als primogenitus, als welcher er in die Einheit der Person des Eingeborenen aufgenommen wurde, durch Gnade. Wenn der homo assumtus vermöge seiner Einheit mit dem Filius Dei selbst Filius Dei wird, so geschieht dies doch nur aus Gnade[4]). Hier spricht freilich Augustin noch nicht vom filius adoptivus. Aber seine Ausführungen bewegen sich doch ersichtlich in der Linie des Adoptianismus, und wenn man behufs Vollständigkeit dieser Anschauung den Begriff des filius adoptivus verlangt, so bietet uns Augustin auch diesen. Filium unicum, unigenitum, non adoptatum. Filium quaerimus natura non gratia[5]). Hier finden wir unzweideutig den filius adoptatus und den filius unigenitus einander gegenübergestellt[6]). Wenn man sich vergegenwärtigt, wie Augustin über die susceptio dachte, so versteht man, wie er zu dieser begrifflich scharfen Scheidung zwischen homo und Deus kommen konnte. Daraus erhellt aber auch, dass die Motive und die Grundlage des augustinischen Adoptianismus andere und neue sind. Sein Neuplatonismus und seine Gnadenlehre sind daran

---

[1]) VIII 687 c. serm. Ar. [2]) III 759 Qu. in Hept. [3]) III 759 ib. IV 1846 enarr. in Ps. u. ö. [4]) III 1828 tr. in Joh. [5]) V 990; VIII 688 c. serm. Ar. [6]) Es erhellt demnach, dass das Urteil Schwanes (a. a. O. II 401) unrichtig ist, man könne Christus auch nicht einmal von seiner menschlichen Seite her einen Adoptivsohn Gottes nennen. Dies würde vielmehr voraussetzen, dass er als Menschensohn für sich existiert habe und nachträglich adoptiert sei. Würde man aber Jesus nach seiner göttlichen Seite einen Adoptivsohn nennen, so würde man in arianische Vorstellungen fallen. Es ist bezeichnend, dass Schwane nur für diesen letzten Satz aus den Schriften Augustins Beweismaterial darbietet.

beteiligt, letztlich aber doch sein Neuplatonismus. Denn wir sahen ihn ja bereits in der vorhergehenden Periode, in der ein weiterer Einfluss der nur leise sich andeutenden Gnadenlehre nicht zu konstatieren war, die Anschauung vom fil. adopt. erreichen. Es ist irreführend, wenn Schultz Augustin noch völlig innerhalb der von Athanasius ausgehenden christologischen Gedanken stehen lässt. Dass er darauf hinweist, dass in den Voraussetzungen Augustins in der Unterstellung der Menschheit Jesu unter die Prädestination eine neuer und fremdartiger Gedankenansatz vorliege[1]), genügt nicht zum Verständnis der augustinischen Christologie. Man muss vielmehr betonen, dass z. T. trotz und wiederum wegen einer anderen Grundanschauung und eines anderen Ausgangspunktes doch die Formel Novatians erreicht wird.

Es ist begreiflich, dass Augustin von diesen Prämissen aus genötigt wurde, die ständige Menschheit Jesu zu behaupten. Ueberall, wo Augustin auf die Erscheinung Jesu zum Gericht zu sprechen kommt, weist er immer darauf hin, Christus werde in der forma servi kommen. Eine wirkliche Vergottung lehnt Augustin natürlich ausdrücklich ab. Et sic venturus est, . . . quemadmodum ire visus est in coelum, i. e. in eadem carnis forma atque substantia; cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit[2]). Zwar weiss Augustin wohl von einer divinitas des erhöhten Menschen. Aber sie setzt keine Verwandlung oder Vergottung der menschlichen Natur voraus. Cavendum est ne ita divinitatem astruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus[3]). Indem Augustin an einer anderen Stelle den Ausdruck divinitas durch deitas ersetzt, schützt er ihn zugleich vor einem Missverständnis. Ne quisquam putaret habitum Christi, qui ex humana creatura susceptus est, conversum iri postea in ipsam divinitatem, vel, ut certius expresserim, deitatem, quae non est creatura, sed est unitas Trinitatis incorporea et incommutabilis et sibimet consubstantialis et coaeterna natura[4]). Des weiteren lässt sich Augustin auf diese Frage ein, veranlasst durch die Worte des hohepriesterlichen Gebets: Nun verkläre mich mit der Klarheit, die ich hatte bei dir, bevor die Welt war. Dem Evangelisten Johannes schwebt hier die Präexistenz Jesu vor, anders dem Neuplatoniker Augustin. Er deutet den Spruch notwendig auf den Menschen Jesus. Die Klarheit hatte dieser vor der Welt praedestinatione, jetzt erbittet er sie perfectione. Fac in

[1]) a. a. O. p. 142. [2]) II 835 ep. 187; VIII 841 de Trin. [3]) II 835 ep. 187. [4]) VIII 829 de Trin.

mundo, quod apud te jam fuerat ante mundum; fac in suo tempore, quod ante omnia tempora statuisti. Dies hätten nun einige dahin verstanden, es werde die menschliche Natur ins Verbum verwandelt und der Mensch zum Gott gemacht. Imo, si diligentius quod opinati sunt cogitemus, homo periret in Deo. Zu dieser Meinung nötige aber nichts, denn es handle sich um die praedestinatio claritatis humanae quae in illo est naturae[1]). Es bleibt demnach auch für den erhöhten Herrn die menschliche Natur bestehen. Sie ist zwar zu einer besonderen Klarheit prädestiniert, ja Augustin kann von ihrer divinitas reden, aber von einer Vergottung, einem Aufgehen in die Gottheit, der menschlichen Substanz in die göttliche Substanz, will er nichts wissen. Auch für diese Zeit bestehen die beiden Substanzen in ihrer Besonderheit nebeneinander.

So gewinnt man auch ein anderes Urteil über die Lehre von der com. idd. bei Augustin, als wie Schultz es fällt. Schultz urteilt, Augustin gehe soweit in die Form der com. idd. ein, als die besonnenen Lehrer des Orients es thun[2]). Man kann aber mit gutem Grund die Frage aufwerfen, ob Augustin überhaupt eine com. idd. gekannt hat, ob sie nicht vielmehr lediglich eine Alloiosis oder figura sermonis sei. Augustin steht ja auf dem Boden der Naturenlehre und hat von vorn herein durch die Bestimmung der beiden Naturen dafür gesorgt, dass eine reale Vereinigung nicht möglich ist. Trotzdem machen die beiden Naturen den einen Christus aus. Dass dies auch die Lehre der Schrift sei, ist ihm über allen Zweifel erhaben.

Nun giebt es aber doch bestimmte Aussagen der Schrift, die mit der Zweinaturenlehre in Einklang zu bringen sind, Aussagen, welche zu einem Selbstwiderspruch der Schrift führen, wenn man bei dem blossen Wortlaut sich beruhigen würde. Augustin kommt oft zurück auf das Wort Jesu bei Johannes: Ich und der Vater sind eins, dem das andere gegenübersteht: der Vater ist grösser als ich. Ferner erklärt Christus Joh 12_{47}, dass er nicht richte, während er Joh 5_{22} sich als Richter hinstellt und ebenfalls in der Synopse als Richter erscheint. Es gilt ein Verständnis zu gewinnen für das Wort Christi, dass seine Lehre nicht seine sei, sondern des Vaters, und sich auseinanderzusetzen mit dem paulinischen Gedanken von der Subordination Christi, von der Kreuzigung des Herrn der Herrlichkeit und ähnlichen Aussagen. Alle diese Aussagen können von Unkundigen missverstanden werden. Man könnte

[1]) III 1906 f. tr. in Joh. [2]) Schultz a. a. O. p. 141.

auf grund derselben zu Konsequenzen gelangen, die in der Lehre vom trinitarischen Gott blasphemisch wären. Denn an der Gleichheit der drei Personen darf man ebensowenig rütteln, wie die Ueberzeugung aufgeben, dass Gott nicht leiden könne. Das richtige Verständnis wird durch die Unterscheidung und strenge Auseinanderhaltung der forma Dei und servi gefunden. Es giebt eine bestimmte Regel, um solch' schwierige, missverständliche Stellen der Schrift richtig zu deuten, eine regula intelligendarum scripturarum[1]), die er einmal in seinen Predigten seinen Zuhörern eindringlich eingeprägt hat: Quidquid ergo humiliter positum audistis de Domino Jesu Christo, susceptae carnis dispensationem cogitate . . . . quidquid autem sublime et supra omnes creaturas excelsum atque divinum, et Patri aequale atque coaeternum de illo audieritis in evangelio poni, vel legeritis, scitote vos hoc legere quod ad formam Dei pertinet, non quod ad formam servi . . . si hanc regulam tenueritis, adversus calumnias tenebrarum haereticarum . . . securi pugnabitis[2]). Auf grund dieser Regel erledigen sich die Bedenken, welche den beiden Aussagen Jesu von seiner Einheit mit dem Vater und seiner Unterordnung unter ihn entgegenstehen. Absit ut . . . Pater major sit Filio suo, secundum id quod unigenitum Verbum ejus est: sed secundum id quod Verbum caro factum est[3]). In der assumta creatura ist Christus als minor erschienen[4]). Seine Subordination, wenigstens für die Zeit, als der Herr sagte, der Vater ist grösser als ich, müssen auch diejenigen zugeben, welche annehmen, dass in der Zukunft die creatura in ipsam substantiam vel essentiam Creatoris verwandelt wird[5]). Wenn Paulus sage, dass in der Endvollendung alles dem Herrn unterworfen sein werde, so bezieht sich dies auf die creatura, auch diejenige, in welcher der Filius Dei homo wurde[6]). In gleicher Weise erledigen sich die Schwierigkeiten jenes Gedankens, dass der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt sei. Denn er ist gekreuzigt secundum id quod filius hominis erat[7]), wie denn überhaupt alle Aussagen der Schrift, die irgendwie die Gottheit Christi gefährden könnten, auf die Menschheit Christi bezogen werden. Das Schema der forma Dei und forma servi ist die Formel, mit der alle Schwierigkeiten gelöst werden.

Darum kann man auch in der Lehre von der Person Christi,

[1]) VIII 836. 847 de Trin. [2]) III 1663. [3]) VIII 702 c. serm. Ar. VIII 706. 746. 750. 777. 687. II 520 ep. 137. II 750 ep. 190. II 1042 ep. 238. VIII 845 de Trin. II 792 ep. 185. [4]) VIII 835 de Trin. [5]) VIII 829 de Trin. [6]) VIII 841 de Trin. [7]) II 835 ep. 187.

in der Christologie, den Satz rechtfertigen, dass Gott gekreuzigt sei. Denn hier ergiebt sich sofort der Zusatz: secundum carnem oder ex infirmitate carnis, ein Zusatz, der entweder ausdrücklich geltend gemacht wird oder wenigstens in Gedanken zu ergänzen ist. Ex forma servi crucifixus est, et tamen Dominus gloriae crucifixus est. Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum .... Dominus gloriae crucifixus est, quia recte dicitur et Deus crucifixus, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis[1]). Unter diesen Kautelen darf man in der Christologie, nicht aber in der Lehre von der Trinität, die Formel von der Kreuzigung Gottes zulassen. Doch hat Reuter Recht, wenn er sagt, Augustin persönlich liebe dergleichen Rede nicht. Die gewöhnliche Wendung vielmehr sei das oft vorkommende Christus crucifixus est in forma servi und Christus mortuus est[2]). So ist Christus der dominus ac salvator noster, Filius Dei verus secundum divinitatem, et filius hominis verus secundum carnem, non ex eo, quod est super omnia Deus benedictus in saecula ex femina natus est, sed ex illa infirmitate, quam suscepit ex nobis, ut in ea moreretur[3]).

Von dieser Formel nun macht Augustin einen ausgiebigen Gebrauch. Er verwertet sie nicht lediglich als Interpretationsregel. Sie steht auch im Dienst der Lehre von der Person Christi schlechthin. Es meint Augustin mit ihrer Hilfe das idem erklären und trotz der Zweiheit festhalten zu können, und Aussagen auf den Filius Dei übertragen zu können, die eigentlich nur dem filius hominis zukommen, oder umgekehrt. Aber es gelingt Augustin doch nicht, die Einheit in der Zweiheit verständlich zu machen. Von einer wirklichen, realen Uebertragung ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede. Die com. idd. hat nur verbale Bedeutung; jede Natur verrichtet die ihr eigentümlichen Obliegenheiten für sich. So wird die Einheit schliesslich nur behauptet, nicht erwiesen. Agnoscamus geminam substantiam Christi; divinam scilicet qua aequalis est Patri, humanam qua major est Pater. Utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus[4]). Es heisst zwar, dass wir glauben an den Filius Dei qui sepultus est, und dann auch: dicimus Filium Dei carnem, quae sola sepulta est[5]). Aber Christus

[1] VIII 840 de Trin. II 1044 ep. 238 u. ö. [2]) Reuter, a. a. O. p. 205. [3]) CESL 25 $_{267}$ c. Faust. [4]) III 1836; ib. 1886. [5]) III 1836; ib. 1956.

war in inferno secundum animum, in sepulcro secundum carnem, als Verbum überall[1]). Hic erat carne, in coelo erat divinitate; imo ubique divinitate[2]). Neque enim quia tunc Filius carnem portans cum hominibus conversabatur in terra, ideo non erat etiam in sinu Patris tamquam unigenitum Verbum, quando illa de nube[3]) vox facta est[4]). Es werden die Funktionen einer jeden Natur reinlich geschieden. Secundum enim quod Verbum est, Christus non orat, sed exaudit, et non sibi subveniri quaerit, sed cum Patre omnibus subvenit[5]). Das Verbum ist nicht gestorben und stirbt überhaupt nicht. Wie wir aber sagen, der Mensch sei gestorben, obwohl die Seele noch weiter lebe, so sagen wir, Christus sei gestorben etsi divinitas ejus non moriatur[6]). Augustin kann sich nicht denken, dass Tertullian, der zweifellos darin geirrt habe, dass er die Seele für körperlich gehalten, gemeint habe, dass auch die Natur Gottes leidensfähig sei, ut jam Christus non in carne tantum, neque in carne et anima, sed in ipso Verbo per quod facta sunt omnia, passibilis et commutabilis esse credatur[7]). Darum wird man auch nicht leicht finden, dass der Dominus Christus den Dominus Pater seinen Herrn genannt habe in jener Zeit, ehe er das Fleisch annahm. Nam secundum id quod formam servi accepit, non incongruenter dici videtur[8]). Im Verlauf dieses Gedankens gelangt Augustin zu der paradoxen Formel, dass Christus grösser als er selbst sei und geringer als er selbst. Quis non intelligat quod in forma Dei etiam ipse se ipso major est, in forma autem servi etiam se ipso minor est[9])? Die Einheit und Zweiheit sollen ersichtlich beide gewahrt bleiben. Die Worte sind nur verständlich unter Voraussetzung der Einheit. Aber gleichzeitig fällt doch die einheitliche Person in zwei durchaus getrennte Seiten auseinander. Der ipse ist doch nicht der idem. Ganz dieselbe, letztlich auf Trennung und Auseinanderhaltung beider Naturen gerichtete Vorstellung tritt uns entgegen, wenn Augustin sagt, dass Christus zu sich selbst gelange. Christus ist caro geworden, also gestorben. Ita cum caro a morte venit ad vitam, Christus venit ad vitam. Et quia Verbum Dei Christus est, Christus est vita. Ita miro quodam et ineffabili modo, qui numquam demisit vel amisit se ipsum, venit ad seipsum .... idem ipse ... per seipsum i. e. per carnem, ad veritatem, quod est ipse, re-

[1]) II 833 ep. 187. [2]) III 1408; 1392. X 144 de pecc. mer. [3]) Lc 3 22. [4]) V 460. [5]) IV 337 enarr. in Ps. [6]) IV 455 enarr. in Ps. [7]) III 427 de gen. ad litt. [8]) III 563 Qu. in Hept. [9]) VIII 829 de Trin.

meavit[1]). Man sieht, dass eine wirkliche Einheit beider Naturen nicht vorhanden ist. Der ipse ist jedes Mal ein anderer, entweder das Verbum oder die caro. Es ist keine reale Vereinigung; die beiden Naturen in Christo fallen auseinander[2]).

Wir haben also nur eine Redefigur vor uns. Es kann darum Augustin die Einheit wohl so sehr betonen, dass er beide Naturen als Gott bezeichnet und beide Naturen als Mensch[3]), und wegen der Einheit der Person auch den Menschensohn vom Himmel herabgestiegen sein lässt; aber er spricht es doch schliesslich offen aus, dass man von einer wirklichen Uebertragung dessen, was von der forma servi gelte, auf die forma Dei, absehen müsse[4]), und dass diese ganze Anschauung lediglich verbalen Wert habe. Propter istam unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis dicitur descendisse de coelis, quamvis sit ex ea quae in terra fuerat virgine assumtus; et Filius Dei dicitur crucifixus ..., quamvis haec non in divinitate ..., sed in naturae humanae infirmitate sit perpessus. Thatsächlich war aber Christus noch nicht, was er zu sein anfing in der Erniedrigung. Er war noch nicht Menschensohn, als er in der forma servi vor der Menschwerdung sich befand[5]). Vor der Menschwerdung war Christus weder Mensch noch Engel, sondern Verbum natum[6]). Wenn also Phil 2_{11} das Subjekt des Satzes Christus homo ist, so kann man freilich de ipso eodemque Christo sagen: Cum in forma Dei esset. Aber es ist nur eine Redefigur. Quaelibet earum vocabulum etiam alteri impartiat, et divina humanae, et humana divinae ... Ergo et illa divinitas hujus humanitatis nomen accepit[7]). Werden also Aussagen über den Filius Dei gemacht, so hat man darauf zu achten, secundum quid dicantur. Non enim homine assumto personarum numerus auctus est, sed eadem Trinitas mansit. Nam sicut in homine quolibet, praeter unum illum qui singulariter susceptus est, anima et corpus una persona est; ita in Christo Verbum et homo una persona est. Et sicut homo, verbi gratia, philosophus non utique nisi secundum animam dicitur, wir aber dennoch nicht in absurder Weise, sondern ganz zutreffend sagen, der Philosoph werde getötet und begraben, während doch alles nach dem Fleisch geschieht, nicht nach dem, auf grund dessen er Philosoph ist; ita Christus Deus, Dei Filius, Dominus gloriae, et si quid hujusmodi secundum Verbum dicitur; et tamen

[1]) III 1817. [2]) III 1836; II 745 ep. 169. II 1044 ep. 238 CESL 25_{710} c. Faust. [3]) VIII 829. 850 de Trin. [4]) II 1044 ep. 238. [5]) VIII 688 c. serm. Ar. [6]) V 1096. [7]) VIII 688 c. serm. Ar. II 1044 ep. 238. VIII 687 c. serm. Ar.

recte dicitur Deus crucifixus, cum hoc eum secundum carnem passum esse, non secundum illud quo Dominus gloriae est, non habeatur incertum[1]). Der Filius Dei wird nur nomine filii hominis bedacht und die caro nomine Filii Dei, ne quasi duo Christi ista accipiantur[2]). Aus dem Gesagten erhellt, dass die Frage durchaus nicht unberechtigt war, ob man bei Augustin wirklich von einer com. idd. reden dürfe. Bisher hatte sich nichts als eine Alloiosis ergeben. Die lediglich verbale Bedeutung der ganzen Figur hatte Augustin mit eigenen Worten anerkannt. Demnach scheint die ganze Anschauung hinlänglich klar zu sein. Die Aussagen, welche vom Gottessohn Menschliches aussagen, sind nur Redeweisen ohne sachlichen Hintergrund.

So wird Augustin ein Vorläufer des Nestorius[3]). Die religiöse Bedeutung der com. idd. tritt zurück; es hat sein Bewenden bei zwei völlig disparaten Gegensätzen, die nie eine einheitliche gottmenschliche Person bilden können. Das treibende Motiv in allen diesen Ausführungen ist nicht der Versuch, die innere Einheit des Personenlebens herauszustellen, sondern die Verschiedenheit der Naturen festzuhalten. Der Vergleich mit dem Philosophen zeigt, wie stark die Tendenz auf Auseinanderhaltung und Trennung ist. Dass dies nicht athanasianische Gedankengänge sind, liegt auf der Hand. Wohl ist bei Athanasius eine gewisse Zweiheit vorhanden; auch bei Athanasius darf der vergottete Leib nicht in die Trinität eingerechnet werden. Seine Vergottung unterscheidet sich in keiner Weise von derjenigen, die von nun an die Menschen erfahren[4]). Eine gewisse Unterscheidung in der Einheit ist also auch Athanasius eigen; aber der Gedanke an die Zweiheit ist ihm aufgedrängt. Er vermeidet es, Logos und Leib als zwei Grössen einander gegenüberzustellen[5]), wie wir es bei Augustin beobachten konnten. Athanasius kennt keine Zweiteilung. Die reale Einheit hat er stets festgehalten und die com. idd. nicht als eine figura sermonis betrachtet, geschweige bezeichnet. Er ist die Vorstufe für Cyrill, während die hier vorliegenden Aeusserungen Augustins das abendländische Schema, zumal ambrosianische Gedanken fortsetzen, an die antiochenische Zweiteilung erinnern und

[1]) II 745 f. ep. 169. [2]) X 144 de Pecc. mer. [3]) zumal Augustin durch die Aufnahme der Naturenspekulation das genuin abendländische Schema (Tertullian, Substanzenlehre) modifiziert hat. [4]) Schultz, a. a. O. p. 95; Stülcken, a. a. O. p. 143. [5]) Stülcken, a. a. O. 116.

den Ausgangspunkt für die com. idd. des Mittelalters und der zwinglischen Christologie bilden. Es sind Formeln, die, wenn man von der nicht bewiesenen und nicht begreiflich gemachten Einheit absieht, jede Schwierigkeit zu beseitigen vermögen und an das Denkvermögen die geringsten Ansprüche stellen[1]).

Nun hat aber Augustin trotz allem schliesslich gezweifelt an der Möglichkeit einer klaren und deutlichen Darstellung des Verhältnisses beider Naturen zu einander und scheint also doch nicht bei der obigen verbalen com. idd. sich beruhigt zu haben. Quomodo autem Filius audit Patrem? .... quomodo transeunter loquitur ei quem loquitur stabiliter? quomodo aliquid temporaliter dicit ei in quo sibi coaeterno jam erant omnia

---

[1]) Wenn es richtig ist, dass die antiochenischen und abendländischen Formeln ganz disparat sind (Harnack, Dog.gesch. II 343), so trifft dies für Augustin wie überhaupt für die gräcisierenden Theologen des Abendlands nicht zu. Wie Leo in seinem Schreiben an Flavian mit Vorliebe den Ausdruck „Natur“ statt „Substanz“ braucht, sodass Harnack die These aufstellen kann, dass Leo sich thatsächlich dem Nestorianismus nähere, dass die Person nicht mehr das eine Subjekt mit den zwei Substanzen oder Vermögen, sondern die Verbindung zweier hypostatischer Naturen sei (II 316), so spricht auch Augustin unbefangen von den Naturen und sprach sogar von zwei Personen. Die Beeinflussung durch griechische Denkweise ist unverkennbar. Es ist für Augustins Betrachtung gleichgültig, ob man sagt, Christus habe einen Menschen oder eine menschliche Natur angenommen. Beide Redewendungen alternieren. In jedem Fall denkt Augustin trotz der obigen com. idd. innerhalb der Soterologie nicht an die Selbständigkeit und Persönlichkeit der menschlichen Natur. Die Vorsicht hinsichtlich der Verwendung des Ausdrucks homo konnte erst aufkommen, nachdem komplizierte Vorstellungen dogmatisch fixiert waren. Und selbst dann haben noch nicht alle Theologen jene vorsichtige Unterscheidung der Begriffe homo und humana natura geteilt, wie das Beispiel des Duns im Gegensatz zu dem des Thomas bekundet. Ist die Behandlung des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit bei Augustin auch vielfach die formal-logische eines Tertullian, ist ferner durch diese Gegenüberstellung, wie sie später im Chalcedonense durch den auf Augustin fussenden Brief Leos fixiert ist, die Konstruktion des Gottmenschen vom Gott-Logos aus erschüttert, so liegt doch der eigentlichen Soterologie Augustins, — nicht freilich seiner Soteriologie —, der griechische, philosophisch-realistische Gedanke zu Grunde. Es kann darum auch schon hier darauf hingewiesen werden, dass die Soterologie Augustins nicht seiner Soterologie angemessen ist. Dem soterologischen Schema liegt der griechische Gedanke zu Grunde. Es teilte ja Augustin auch den späteren julianistischen und philoxenischen Satz, dass alle passiones Christi nicht natürliche, sondern freiwillige, κατ' οἰκονομίαν übernommene seien. Der Logosgedanke ist also der bestimmende. In der Soteriologie dagegen treten ethische Gesichtspunkte in den Vordergrund, die nun freilich, da der Logosgedanke festgehalten wird, der direkt religiösen Wertung entbehren müssen. Aber das Werk Christi fällt doch im grossen und ganzen auf Seiten der Menschheit.

quae congruis quibusque temporibus dicit? Quis haec audeat quaerere? quis valeat invenire?[1]) Reuter dürfte doch Recht haben, wenn er vermutet, es sei unwahrscheinlich, dass Augustin es lediglich auf eine Verteidigung einer Redefigur abgesehen habe[2]). Ein solcher schliesslicher Verzicht auf befriedigende Darstellung des Verhältnisses beider Naturen zu einander in der einheitlichen gottmenschlichen Person ist verständlich, wenn doch letztlich das Verhältnis beider Naturen inniger gefasst wird, als bisher gezeigt wurde, wenn also doch wenigstens zeitweilig in der Vorstellung Augustins die Kategorie der Einheit diejenige der Zweiheit in den Hintergrund gedrängt hat.

Es geht bereits über die Lehre der Schrift hinaus, wenn Augustin in zahlreichen Variationen den Satz wiederholt: Gott sei zum Menschen, der Mensch zum Gott gemacht. Susceptio quae Deum hominem faceret et hominem Deum[3]). Wenn auch hier die bekannte Kautele der Interpretationsregel nicht unberücksichtigt gelassen wird, so ist doch eine Formel rezipiert, die weder in der Schrift noch in der eben dargestellten Gedankenreihe ihren zureichenden Grund hat. Wenn ferner oben auf eine Aeusserung Augustins aufmerksam gemacht war, der zufolge er es durchaus ablehnte, von einem Geborenwerden und Sterben des Verbum zu sprechen, so sagt er vielmehr an anderer Stelle, man dürfe nicht leugnen, dass das Verbum Gottes geboren sei und gelitten habe, wie denn auch die Märtyrer gelitten hätten[4]). Wenn er nun fortfährt: Sic Filium Dei passum et mortuum dicimus in homine quem portabat[5]), so könnte man freilich meinen, es stehe Augustin doch wieder innerhalb der oben dargelegten Gedankenreihe. Das ist aber doch nicht der Fall. Nicht das Motiv der möglichsten Auseinanderhaltung beider Naturen ist hier massgebend; Augustin bewegt sich hier in einer auf den Alexandrinismus hin zielenden Richtung. Auch für Athanasius stand es schliesslich fest, dass im strengen Sinn die Geburt des Logos sich nur auf den Leib beziehe[6]). Es ist vielmehr hier von Wichtigkeit, dass die Aussage, wie bei Athanasius, auf den Logos oder die Sapientia übergeht. Ut eadem ipsa Dei Sapientia ad unitatem personae suae homine assumto, in quo temporaliter nasceretur, viveret, moreretur, resurgeret[7]). Die Natur des Menschen ist der Stoff, in welchem sich das Werk des Filius Dei vollzieht. Das

[1]) VIII 692 c. serm. Ar. [2]) a. a. O. p. 206. [3]) VIII 840 de Trin. [4]) VI 303 de ag. chr. [5]) ib. [6]) Stülcken, a. a. O. p. 122. [7]) III 1069 de cons. ev.

ist ein Gedanke, der ganz der Anschauung entspricht, die wir als die Anschauung Augustins über die Person Christi kennen gelernt hatten; und der athanasianische Gedanke, dass Gott selbst im Mittler aktives Subjekt sein müsste, wenn die Erlösung vollzogen werden sollte, ist auch von Augustin ausgesprochen. Talem Filium quaerimus, tam verum filium quaerimus, qui cum in forma Dei esset, non rapina arbitratus est, esse aequalis Deo. Non rapina, quia natura ..... Arianus autem, qui non confitetur aequalem, non confitetur Filium. Si non confitetur Filium, non confitetur Christum; qui non confitetur Christum, quomodo confitetur Christum in carne venisse[1]). In der Einheit der Person ist der Geborene und Leidende wirklich der Gottessohn.

So hat Augustin Formeln und Gedanken rezipiert, die dem altabendländischen Adoptianismus fremd sind. Reuter weist darauf hin, dass Augustin ein Mal wenigstens mittelbar von einer caro Dei[2]) rede. Er thut es noch an einer anderen Stelle, indem er direkt von der caro Verbi spricht[3]). Wie Athanasius ohne den Zusatz κατὰ σάρκα von der Geburt des Logos reden konnte[4]), so auch Augustin: credimus pro nobis deum hominem factum ad humilitatis exemplum et ad demonstrandam erga nos dilectionem Dei. Hoc enim prodest credere et firmum atque inconcussum corde retinere: humilitatem, qua natus est Deus ex femina et a mortalibus per tantas contumelias perductus ad mortem[5]). Ja wir

---

[1]) V 990. [2]) de Trin. IV 21 31. [3]) III 1923. — Harnack bemerkt (II 34, Anm. 2), die Formel caro Dei und natus ex femina Deus seien selten bei Augustin und ohne jede reale Bedeutung. Denn das Versöhnungswerk Christi falle nach Augustin auf Seiten der Menschheit. Hier stimme er also mit den Antiochenern zusammen. Dass diese Formeln selten sind, ist richtig. Aber man darf nicht von der Soteriologie aus auf die Soterologie schliessen. Denn Augustin hat seine Anschauung über die Person Christi nicht nach seiner Anschauung über das Werk Christi gebildet. Wir sahen ihn vielmehr das griechische Schema durchführen. Dazu kommt, dass selbst die griechische, realistisch-mystische Erlösungslehre Augustins nicht ganz fremd ist (cf. p. 274 ff.; cf. Harnack, Dogmengesch. II 47 Anm. 1. Kühner, a. a. O. 23 ff.), und er als Neuplatoniker an einzelnen Stellen selbst die Vorstellung des Gregor v. Nyssa und Apollinaris über die Menschheit Christi geteilt hat (cf. p. 279. 283. 284), während einem Aristoteliker wie Johannes Damascenus eine solche Annahme natürlich unmöglich ist. Die Vorstellung von der deificatio des Fleisches, gegen welche Nestorius sich richtet, hat Augustin nicht rundweg abgelehnt, weder als Presbyter, noch als Bischof (cf. p. 268.) Endlich darf man nicht ausser Acht lassen, dass an dem „Adoptianismus“ Augustins sein Neuplatonismus selbst beteiligt ist. [4]) Stülcken, a. a. O. p. 122. [5]) VIII 952 de Trin.; cf. Loofs, Leitfaden p. 223.

lesen von einer Mitteilung der göttlichen Allmacht an die menschliche Natur: Absit credere, ... tamquam eam (sc. potestatem) sibi et ipse non dederit, i. e. naturae in se humanae non dederit potestatem illa quae in eo natura divina est[1]). Besonders deutlich spricht sich Augustin zuweilen in seinen Predigten aus. Accipere homines vitam a Deo credibilius est? accipere Deum mortem ab hominibus, puto quia incredibilius est[2]). Hier fehlt völlig die dogmatische Reflexion der Interpretationsregel. In bestimmter Absicht, mit Bewusstsein spricht Augustin vom Sterben Gottes. An einer anderen Stelle hat Augustin auf den einmaligen Tod Christi für uns hingewiesen und schliesst mit den Worten: et quod est omnibus mirabilius, pro creatura creatorem[3]). Der unicus Filius hat sein Blut für uns vergossen[4]). Die Aussagen gelten vom Filius Dei; das Bestreben, eine materielle com. idd. zum Ausdruck zu bringen, ist unverkennbar; es soll mehr sein als eine blosse Redefigur.

Dies Bestreben, die einheitliche gottmenschliche Person festzuhalten und die Kategorie der Einheit walten zu lassen, hat Augustin dahin gebracht, auch von der Lehre von der Person Christi aus zum Gedanken einer metaphysischen Menschwerdung, einer vorzeitlichen Existenz des Gottmenschen sich zu erheben. Bekanntlich war die lutherische Schultheologie ebenfalls von der Idee des einheitlichen Gottmenschen aus zu der Annahme gekommen, der Gottmensch beginne nicht mit dem zeitlichen Akt der conceptio, sondern sei bereits vor derselben vorhanden, auf grund des ewigen Aktes der incarnatio. Wie man sich dies vorgestellt hat, brauchen wir nicht zu untersuchen. Ob die Jesuiten und überhaupt die Gegner der Lutheraner mit ihrem Einwand, es müsse dann die Menschheit Jesu ihre eigene Schöpferin gewesen sein, Recht gehabt haben, oder Biedermann, der ebenfalls bei den Reformatoren eine reale metaphysische Gottmenschheit glaubt annehmen zu müssen, oder ob Michelis und Schultz im Rechte sind, wenn sie diese Anschauung dahin verstehen, dass nur für die theologische Betrachtung der Logos schon als Gottmensch erscheine, sodass die sogenannte ideale Präexistenz auf möglichst realistische Weise zum Ausdruck gebracht wäre, ist für uns irrelevant. Wir haben den aus denselben Motiven, wie bei den Lutheranern, bei Augustin erwachsenen Gedanken ins Auge zu fassen.

---

[1]) VIII 691 c. serm. Ar. [2]) V 728. [3]) V 1089. [4]) IV 1321 enarr. in Ps. IV 1925 ib.

Ob man nun bereits dort diesen Gedanken des metaphysischen Gottmenschen ausgesprochen finden darf, wo Augustin eine Vorherverkündigung Christi durch sich selbst konstatiert, kann zweifelhaft erscheinen, ist aber nicht ganz ausgeschlossen. Annuntiabant (sc. die Propheten) ergo Christum pleni Christo. Et illi eum venturum praecedebant, quos praecedentes non deserebat[1]). Die Propheten haben den Christus, der im Fleisch erschienen würde, verkündigt, und sind vor ihm in der Welt gewesen. Aber doch hat dieser selbe Christus, also der Gottmensch Christus, sie erfüllt und ist mit ihnen gewesen. Aber wie stark Augustin hier dieser Gedanke ins Bewusstsein getreten ist, ist schwer zu sagen. Denn kurz vorher lesen wir in demselben Zusammenhang: Ipse enim se in prophetis praedicabat. Quoniam ipse est Verbum Dei; nec illi tale aliquid dicebant, nisi pleni Verbo Dei[2]). Hiernach scheint Augustin den Christus bloss mit dem Verbum identifiziert wissen zu wollen, sodass also der Gedanke der vorzeitlichen Existenz des Gottmenschen abzulehnen wäre. Doch legt der Wortlaut des obigen Citats diesen Gedanken jedenfalls nahe. Die Einheit der Person führt nun Augustin dazu, anzunehmen, dass der Filius Dei auf Erden wandelte und idem ipse filius hominis manebat in coelo . . . per participatam carni divinitatem[3]). Endlich aber hat Augustin den Gedanken ausgesprochen, den die Jesuiten möglicher Weise mit Unrecht den Lutheranern zur Last legten. Proinde sicut confitemur: Dominus noster Jesus Christus, qui de Deo deus homo autem natus est de Spiritu sancto et virgine Maria, utraque substantia, divina scilicet atque humana, filius est unicus Dei Patris omnipotentis, de quo procedit Spiritus sanctus[4]). Hier haben wir ein unzweideutiges Zeugnis für die Anschauung einer metaphysischen Gottmenschheit. Man kann nicht den Gedanken entkräften, indem man sagt, es lasse sich nur zufällig kraft einer unglücklichen Wortverbindung dieser Gedanke herauslesen. Denn Augustin hat mit auffallender Umständlichkeit und Weitschweifigkeit konstatiert, dass der Dominus Jesus Christus, der Deus und homo der unicus Filius sei, das zweite Glied der Trinität, aus dem der Geist hervorgehe. Es ist diese Vorstellung um so auffallender, als ja Augustin an bereits gezeigten Aeusserungen ausdrücklich geltend machte, dass das Verbum vor der incarnatio lediglich Verbum sei, und die Annahme eines Daseins des Menschen Jesus vor der Geburt durch die Jungfrau abge-

---

[1]) IV 1845 enarr. in Ps. [2]) ib. [3]) X 144 de pecc. mer. V 436.
[4]) Enchir. p. 50.

wiesen wurde. Dieser Gedanke des Enchiridion ist auch einzig; die Anschauung Augustins über die κρύψις zeigt, dass er nicht zu einem konstitutiven Faktor seines dogmatischen Denkens geworden ist.

Augustin behauptete, wie wir sahen, die ständige Menschheit des Gottmenschen. In der vorigen Periode war wenigstens formell ein Schwanken zu spüren gewesen. Augustin wusste nicht, ob er dem Erhöhten noch irgendwie das Prädikat der Menschheit beilegen dürfe. Von einer Vergottung Jesu weiss nun zwar Augustin auch in dieser Periode. Aber sie bedeutet nicht ein perire hominis. Die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Menschen bleiben bestehen; es ist nur eine Vergottung innerhalb der der Menschheit als solcher zugänglichen Grenzen. Dies hat auch Augustin im Grossen und Ganzen festgehalten. Aber immer scheint er doch nicht ganz sicher gewesen zu sein. Es ist nicht unmöglich, dass Augustin zeitweilig der Ueberzeugung gewesen ist, es werde die Zeitdauer der Verbindung des Verbum mit dem Menschen keine ewige sein. Wie Christus um der Sünde willen im Fleisch erschienen sei, so werde seine gottmenschliche Persönlichkeit zu existieren aufhören, wenn die Sünde geschwunden sei. Natürlich kann es sich in diesem Fall nur um die Zeit nach dem Endgericht handeln. Zum Gericht erscheint er ja als Mensch. Anders steht es mit der Zeit der Endvollendung. Während die Gottlosen Christus nie anders als in der forma servi erblicken werden, wird für die Frommen eine Zeit hommen, wo sie das Verbum, den Filius Dei, in der forma Dei erblicken werden [1]. Die Mittlerstellung Christi wird aufhören. Cum ergo tradiderit regnum Deo et Patri, i. e. cum credentes et viventes ex fide, pro quibus nunc mediator interpellat, perduxerit ad contemplationem, . . . jam non interpellabit pro nobis [2]. Im Zustand der seligen Endvollendung wird das Schauen des Verbum identisch sein mit dem Schauen der Trinität; die forma servi wird den Gläubigen entrückt sein. Oportebat ut auferretur ab oculis eorum forma servi . . . . Ascensio ad Patrem erat ita videri, sicut aequalis est Patri, ut ibi esset finis visionis [3]. Ja Augustin weist nicht immer den Gedanken von sich, dass die creatura in ipsam substantiam vel essentiam creatoris verwandelt werden könnte. Diejenigen, die diese Ansicht vertreten, weist er nicht als Ketzer von sich, sondern verlangt nur, dass für die Zeit des Erdenlebens man wenigstens eine Subordination des

[1]) II 1572 [2]) VIII 835 de Trin. [3]) VIII 833 de Trin.

Menschen unter Gott anerkennen müsse[1]). Wenn Augustin die Möglichkeit einer mutatio des homo in Deum ins Auge fasst, weist er nur den Gedanken zurück, als könnte dies eine Verwandlung des Verbum zur Folge haben. Porro si natura humana in Verbum mutata atque conversa, Verbum Dei quantum erat et quod erat hoc erit[2]). Doch sind dies nur vereiuzelte Aeusserungen, denen es an der bestimmten und sicheren Durchführung fehlt. Gewöhnlicher dürfte auch für die Zeit der Endvollendung die Annahme der ständigen Menschheit Jesu sein. Zu diesem Schluss berechtigen wenigstens jene besonders in den Traktaten und Predigten sich findenden Ausführungen, denen zufolge die seligen Gläubigen mit dem Menschen Christus ein corpus bilden. Immerhin ist eine Tendenz bei Augustin nachweisbar, den homo nicht bloss zu vergotten, sondern völlig verschwinden zu lassen. Den Grund wird man suchen müssen in der überwiegenden Bedeutung, die letztlich doch die Logoschristologie gegenüber der Menschheit Jesu hat, sowie in dem Neuplatonismus Augustins.

Dieser Neuplatonismus ist es auch gewesen, welcher Augustin die Notwendigkeit der Menschwerdung überhaupt in Frage stellen liess. Wenn auch Augustin oft von der Notwendigkeit des Kommens Christi redet, von der Notwendigkeit seines Wirkens zum Zweck der Befreiung der Menschen von Sünde, Schuld und Strafe, und der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes; wenn es auch zufolge des Sündenfalls notwendig geworden ist, die verblendete Vernunft, die den Willen von Gott abgelenkt hatte, wieder zu erleuchten, so ist die Notwendigkeit der Menschwerdung doch nur eine relative. Indem Augustin hinsichtlich der Beurteilung der Menschwerdung Christi und der geschichtlichen Erscheinung des Erlösers nicht von der Thatsache der Geschichte ausgeht, nicht das faktische Geschehen zum Massstabe seiner Beurteilung macht, sondern vielmehr den Gedanken der schrankenlosen Allmacht Gottes in den Mittelpunkt seiner dogmatischen Erörterungen stellt, muss er natürlich zu der Ueberzeugung gelangen, dass Gott auch auf anderem Wege als dem der Menschwerdung seines Sohnes die Wiederherstellung hätte bewirken können. Der Weg, den Gott thatsächlich eingeschlagen hat, ist nur der unter allen zweckmässigste. Es giebt unverständige Leute, stulti, qui dicunt: non poterat aliter Sapientia Dei homines libe-

---

[1]) VIII 829 de Trin. [2]) III 1907.

rare, nisi susciperet hominem, et nasceretur de femina, et a peccatoribus omnia illa pateretur. Ihnen erwidert Augustin: Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret[1]). Gott hat es keineswegs an einem anderen modus gefehlt, quo liberaret homines a miseria mortalitatis hujus . . . Non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta aequaliter subjacent; sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, mentesque mortalium conditione ipsius mortalitatis abjectas, ab immortalitatis desperatione liberandas, quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret? [2]). Wenn also Augustin auch daran festhält, dass nur durch Christus die Menschen erlöst werden können, so ist er doch geneigt, die geschichtliche Entwicklung durch den alles bestimmenden Gotteswillen in den Hintergrund zu drängen. Die Erscheinung Christi wird auf die Konvenienz Gottes zurückgeführt, und der historische Christus, der Gipfelpunkt der ganzen Entwicklung des Menschengeschlechts, wird eine zufällige Erscheinung. Dorner weist mit Recht darauf hin, dass diese Aeusserung Augustins nicht damit übereinstimme, dass Gottes Macht und Wissen mit seinem Wesen identisch sein solle. Denn es müsse bei dieser Annahme Gottes Macht und Wissen von seinem operari und von seiner Weisheit unterschieden werden, indem er auch solche Möglichkeiten in seiner Macht und seinem Wissen habe, welche er nicht ausführe und welche seine Weisheit nicht billige[3]). Es lässt auch diese Aeusserung sich nicht vereinigen mit der aus der Ideeenlehre Augustins folgenden, schon nachgewiesenen Annahme von der metaphysischen Menschwerdung Christi, mit der Idee des Verbum caro factum, die im Gegenteil die absolute Notwendigkeit der Menschwerdung erfordert hätte. Diesen Gedanken hat aber kein Theologe der alten Kirche vollzogen.

Nun könnte es freilich den Eindruck erwecken, als sei Augustin doch von der Notwendigkeit der Menschwerdung überzeugt gewesen, eine Ueberzeugung, die ihm aber nicht aus der Ideeenlehre erwachsen wäre, sondern aus dem christlich religiösen und praktischen Motiv der Liebe oder caritas. Augustin lässt in den Traktaten einmal die Aeusserung fallen: Jesus enim non opus erat ut veniret, nisi propter caritatem[4]). Aber dieser Satz berechtigt nicht zu der Annahme von der absoluten Notwendigkeit der Mensch-

[1]) VI 297 de ag. chr. [2]) VIII 1024 de Trin. cf. 1032 ib. [3]) Dorner a. a. O. p. 99. [4]) III 2030 tr. in Joh.

werdung. Wie Augustin die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater auf grund der caritas als unzureichend hielt, vielmehr erst in der Gleichheit der Substanz die aequalitas hinreichend begründet fand, so wird auch hier die caritas zurückgestellt. Das obige Wort Augustins bedeutet nicht mehr, als was Augustin auch in der Schrift de Trinitate aussprach: Quid enim tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram . . . quam ut demonstraretur nobis, quanti nos penderet Deus, quantumque diligeret?[1]). Es liegt nur der Gedanke der psychologischen Angemessenheit zu grunde, und es stellt sich auch hier heraus, dass Augustin die christlichen Motive, die ihn hätten zu einer tieferen Erkenntnis und Auffassung führen können, eingeordnet hat in den Rahmen des Neuplatonismus, sie zugleich demselben unterordnend.

§ 20. Rückblick.

1) Ein Vergleich mit der Christologie der früheren Periode zeigt, dass Augustin es nicht zu einer Ueberwindung der dort bereits nachweisbaren, einander gegenseitig ausschliessenden Gedankenreihen gebracht hat. Das christologische Bild ist im einzelnen weiter ausgeführt, die verschiedenen Gedanken sind allseitiger begründet. Aber von einem geringen Schwanken in den Terminis abgesehen, hat er seine spekulativen Anschauungen nicht konsequent durchgeführt; und wäre dies geschehen, hätte er sich vollends dem Pantheismus ausgeliefert. Die bereits bestehenden Schwankungen sind geblieben, neue Momente aufgetaucht, ohne dass ein Ausgleich nach irgend welcher Richtung hin stattgefunden hätte. Unter dem Einfluss der Gnadenlehre tritt ein völlig neues Moment in die Christologie ein. Es hätte den Anstoss zu einer völlig neuen Begründung der Christologie geben und die Menschheit und Gottheit Christi vom Heilsverständnis Augustins aus verstehen lehren können. Aber dies ist nicht geschehen; und dass selbst hier die Menschheit Jesu zu kurz kommt, hat seinen Grund nicht bloss in der Naturenlehre, die freilich selbst in den Ausführungen, welche am deutlichsten und klarsten die Verbindung der Christologie mit der Gnadenlehre zum Ausdruck bringen, im Hintergrund steht, es hat auch seinen Grund in der Gnadenlehre selbst, die, erwachsen auf dem Boden einer dem Christentum fremden Gottesanschauung, ein volles Verständnis der Person Jesu zu geben nicht imstande

[1]) VIII 1021 de Trin.

war. Sie musste vielmehr mit dem Neuplatonismus Augustins sich vereinigen, um die Selbständigkeit und den Wert des geschichtlichen Lebens Jesu zu entleeren.

2) Die neuplatonische Bestimmung des filius als des νοῦς ist geblieben. Der Logos, die göttliche Weisheit oder das Verbum, bildet gleichwie der νοῦς der Neuplatoniker die Vermittelung zwischen dem Einen und Vielen. Er ist der Mittler der Weltschöpfung, die intelligible Welt, der Ort für die Ideeenwelt. Doch fehlt den augustinischen Gedanken über den filius die Doppelstellung, welche der neuplatonische νοῦς einnimmt, sowie der Logos des Origenes. Das System Augustins ist nicht wie das der Neuplatoniker und des Origenes dynamistisch-emanatistisch. Die Emanation kennt Augustin nur dem Wortlaut nach, die damit verbundenen Gedanken lehnt er ab. Darum erhält der Logos auch nicht das Prädikat des mediator, des medium omnium creaturarum et Dei, wie bei Origenes. Der Subordinationismus der origenistischen Logoslehre ist Augustin fremd. Aber doch ist das Verbum kosmisches Prinzip, und in den Gedanken Augustins über die Erleuchtung findet man die Ansätze zu der neuplatonischen, kosmisch orientierten, im Intellektualismus wurzelnden Erlösungslehre wieder.

3) An der Naturenlehre wird nicht gerüttelt, auch finden wir bei Augustin die novatianischen Formeln. In dem Artikel „Christologie“ [1]) weist Loofs nur auf diese altabendländischen, an Novatian erinnernden Formeln bei Augustin hin, erkennt aber doch in seinem Leitfaden an [2]), dass bei Augustin unter griechischem Einfluss die Scheidung zwischen der forma Dei und servi etwas von der bei Novatian nachweisbaren Schärfe verloren habe. Man muss noch weiter gehen. Augustin hat diese abendländischen Formeln in gleicher Weise wie sein Lehrer Ambrosius in die griechischen Grundgedanken über den Gottmenschen eingeordnet. Wie bei Ambrosius und Athanasius ist der Logos das hegemonische Prinzip, das Moment, von dem er die personbildende Initiative ausgehen lässt. Falsch wäre es aber, Augustin in allen Punkten mit Athanasius identifizieren zu wollen. Seine Christologie ist vielmehr diejenige des Ambrosius. Wenn Böhringer [3]) anerkennt, dass Augustin dem Logos die personbildende Kraft zuschreibe, nun aber meint, dass Augustin doch ebenso oft auch wieder dem menschlichen Moment diese personbildende Initiative zuerkenne, sodass auf den Menschen als den-

---

[1]) RE³ Bd IV 92. [2]) a. a. O. p. 163. [3]) Die Kirche Christi p. 337.

jenigen, der dem Wirken des Logos die grösstmögliche Empfänglichkeit entgegenbrachte, das Hauptgewicht falle, so entspricht der letzte Gedanke nicht der wirklichen Anschauung Augustins. Die oft nachweisbare und unendlich variierte Formel, welche scheinbar der menschlichen Natur alle Aktivität zuspricht, konnte nicht als beweiskräftig gelten, da sie lediglich die Unveränderlichkeit des Verbum zum Ausdruck bringen sollte, ohne auf die Frage nach dem personbildenden Prinzip eine Antwort zu geben. Trotz der abendländischen Formeln ist die Grundanschauung Augustins über den Gottmenschen, soweit die Konstruktion desselben in Betracht kommt, die griechische; von einem besonderen und selbstständigen höchsten Interesse an der menschlichen Seele Jesu konnte nicht gesprochen werden.

4) Die Bestimmung der Gottheit und Menschheit nach Kategorieen, die einander von vornherein ausschliessen, mussten es Augustin unmöglich machen, die behauptete Einheit auch wissenschaftlich zu erweisen. Vom Neuplatonismus hatte er es gelernt, das Wesen Gottes und des Menschen metaphysisch aufzufassen. Die Nötigung zwar, die Einheit zu begründen, hat Augustin gefühlt. Er weist hin auf die analoge Vereinigung von Leib und Seele zu der einen Person, die noch unglaublicher erscheinen muss, als die Vereinigung von Verbum und anima. Aber selbst hier begegnet man dem Bestreben, Leib und Seele möglichst auseinanderzuhalten. Die Tendenz auf Trennung der beiden Naturen ist die vorwaltende. Dass Augustin auch die christologische Einheit von vornherein überhaupt nicht zu stark betont wissen will, zeigt die Thatsache, dass er sie der trinitarischen gegenüberstellt, welch' letztere Augustin inniger gedacht wissen will als erstere. Darum ist es auch begreiflich, dass die c. idd. als Alloiosis vorherrscht. Man wird demnach nicht, wie es von Harnack in seiner Darlegung des Gedankengehalts des Enchiridion geschehen ist, auf die Einheit des Gottmenschen ein zu grosses Gewicht legen dürfen. Behauptet wurde ja auch die Einheit von Ambrosius. Andererseits ist doch auch bei Augustin die Tendenz nicht der Zerteilung, sondern der Vereinigung und Einheit nachweisbar, sodass also die com. idd. zu einer materialen wird. In diesen selteneren Ausführungen berührt sich Augustin wiederum sehr mit Athanasius. Es sind also in seiner Lehre von der Person Christi verschiedene Motive vorhanden, und zwar so, dass innerhalb der eigentlichen Lehre von der com. idd. die abendländische Zweiteilung und die

Tendenz auf Auseinanderhaltung beider Naturen, die bei Augustin auch noch eine Wurzel in seinem Neuplatonismus hat, die vorwaltende ist, während bezüglich der Konstruktion des Gottmenschen Augustin ganz der griechischen Anschauung folgt. Es ist derselbe Widerspruch wie bei Ambrosius, mit dessen Christologie sich diejenige Augustins in allen wesentlichen Punkten deckt.

5) Den Gedanken eines metaphysischen Gottmenschen hatte Augustin erreicht teils von seiner Ideeenlehre aus, teils auf grund der com. idd. Mit diesem Gedanken liess sich seine Anschauung über die Notwendigkeit der Menschwerdung nicht vereinigen. Wie in der Lehre von der κρύψις Augustin in einen inneren Widerspruch geriet, so auch hier.

6) Es sind also die christologischen Grundlinien dieselben wie in der vorhergehenden Periode. Wir fragen uns, ob auch seine Anschauungen über das Werk Christi in derselben Weise wie dort sich fortgebildet haben, ob Augustin in der Lehre vom Werke Christi der Menschheit Jesu gerechter geworden ist, als in der Lehre von der Person. Unmöglich wäre es nicht. Die katholische Dogmatik hat ausserhalb des locus von der Person Christi, der die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur behauptet, in der Lehre vom Werke Christi die Menschheit so stark hervorgehoben, dass ihre Unpersönlichkeit vergessen zu sein scheint. Christologie im engeren Sinn und Soteriologie sind nicht mit einander verbunden.

Das Werk Christi.

§ 21. Mystische Erlösungsauffassungen im Anschluss an die Naturenlehre.

1. Anklänge an die realistisch-mystische Erlösungslehre.

In der vorigen Periode mussten wir es als fraglich hinstellen, ob sich bei Augustin die mystisch-realistische Erlösungslehre der Griechen nachweisen lasse. Freilich war die Erlösung vom Tode mehrfach hervorgehoben. Doch fehlte es an einem nachweisbaren Zusammenhang mit der Menschwerdung. Aber ganz fremd ist Augustin diese griechische Erlösungslehre nicht geblieben. Es lassen sich hin und wieder Aeusserungen nachweisen, die an die Menschwerdung anknüpfend, das Heilsgut in griechischer Weise auffassen. Der, welcher Gott war, ist Mensch geworden, um diejenigen,

welche Menschen waren, zu Göttern zu machen (deos facere)[1]). Gott machte aus dem Gottessohn den Menschensohn: Videte quae sit illa participatio: promissa est nobis participatio divinitatis; mentitur qui promisit, si non est prior factus particeps mortalitatis. Filius enim Dei particeps mortalitatis effectus est, ut mortalis homo fiat particeps divinitatis[2]). Die Teilnahme Christi, des Gottes, an unserer mortalitas ist die Voraussetzung, das prius unserer Vergottung. Neque enim efficeremur participes divinitatis ejus, nisi ipse mortalitatis nostrae particeps fieret[3]). In einem seiner späteren Briefe lesen wir, dass die divinitas unigeniti facta est particeps mortalitatis nostrae, ut et nos participes ejus immortalitatis essemus[4]). Christus hat den sterblichen Leib angenommen, in quo occideret mortem[5]). Der Zweck der Menschwerdung ist die Vernichtung des Todes und die Verwandlung des Sterblichen in das Unsterbliche. Ad hoc se interposuit mortalis ..., ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales, ... et ex miseris beatos[6]). Aus Christi Herabsteigen zu uns schliesst Augustin auf unser Hinaufsteigen zu ihm[7]). Christus ... nostram naturam a temporalibus liberavit et collocavit ad dexteram[8]). Durch seine Menschwerdung ist Christus der Wegweiser geworden, um uns seiner Göttlichkeit teilhaftig werden zu lassen. Deus factus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae divinitatis suae[9]). Man wird auch wohl noch folgende Aeusserung Augustins in diesen Zusammenhang stellen dürfen: qui venit ex semine David ut esset homo inter homines et aequales angelis faceret homines[10]). Denn die Vergottung besteht ja nicht in der Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche Substanz, sondern in der Entfernung des in die menschliche Natur gedrungenen Todes und in der Gewinnung der Unsterblichkeit[11]). Die Menschen werden vergottet in derselben Weise, wie der menschliche Leib Christi vergottet wird.

---

[1]) V 1012 s. 192 V 909. 166 cf. Athanas. de inc. verb. 54 und or. II ctr. Arianos. Gregor v. Naz. or. 2 [21]; Kühner, a. a. O. 23, Anm. 3; Gregor Naz. Orat. 40 c. 45. or. 1[5]. [2]) IV 616. 1785 enarr. in Ps. [3]) IV 1546 enarr. in Ps. [4]) II 839 ep. 187; VIII 889 de Trin. VII 730 de civ. Dei. [5]) V 1119. s. 235; Conf. IV 13 CESL 25 [840]. [6]) VII 269 de civ. Dei; V 909; III 24 de doctr. chr. [7]) V 675; III 1096 de cons. ev. [8]) III 33 de doctr. chr. VII 269 de civ. Dei. [9]) VII 269 de civ. Dei. [10]) IV 723 enarr. in Ps. [11]) Die „Vergottung“ haben auch die Griechen nicht identifiziert mit dem „werden wie Gott“. Es kam ihnen nur darauf an, den Gedanken der Unvergänglichkeit möglichst kräftig zum Ausdruck zu bringen. Den Abstand zwischen Christus und den Adoptivsöhnen haben sie, wie auch Augustin, gelegentlich stark betont (cf. Harnack, DG. II 46 Anm. cf. Schultz, a. a. O. p. 95).

Propter vos qui Dei Filius erat, factus est hominis filius; ut qui eratis filii hominum, efficeremini filii Dei[1]). So sollen denn in Christo als dem einen Mittler die Christen durch ebendieselbe Natur und ebendenselben einträchtigen Willen eine Einheit sein[2]).

Das Heilsgut also, das Augustin erwartet, ist die Vergottung der menschlichen Natur, die Mitteilung der Unsterblichkeit. Nun ist das Charakteristische an der griechischen Heilsauffassung die physische Auffassung des Heils. Freilich, dass es physisch gefasst wird, ist an sich noch nicht zu beanstanden. Es giebt keine christliche Auffassung des Heilsguts, welche nicht auch physisch bestimmt ist. Aber dass die himmlische φύσις nach Art der irdischen naturhaft gedacht wurde, ist der Fehler, während wir doch die himmlische φύσις nur deuten können nach Art der φύσις, die wir bereits jetzt erhalten haben, also geistig-sittlich. Wenn aber das Heilsgut naturhaft aufgefasst wurde, musste auch die Erscheinung Christi naturhaft verstanden werden. Zweinaturenlehre und Bestimmung des Heilsguts als ἀφθαρσία stehen in einem inneren Zusammenhang. Diesen Zusammenhang finden wir nun auch hier bei Augustin. Dass Christus erst mit der Menschheit, die er vergottet, sich verbinden musste, ehe wir der Gottheit teilhaftig werden konnten, ist der Grundgedanke der obigen Sätze. Hier hat Augustin die Naturenlehre nicht bloss übernommen, sondern mit dem Heilsgut organisch verbunden.

Es berührt eigentümlich, wenn Kühner zugiebt, Augustin bewege sich in den eigentümlichen Gedanken der orientalischen Väter[3]), habe die Anschauung der Griechen produziert[4]), wenn er ferner diese Gedanken unter dem Gesamttitel der realistisch-mystischen Erlösungslehre zusammenfasst, und nun doch die Behauptung aufstellt, während von den Griechen die durch den Logos der Menschheit mitgeteilte göttliche Wesensbeschaffenheit in der Unsterblichkeit meist entweder physisch oder intellektualistisch-spiritualistisch aufgefasst werde, denke sich Augustin dieselbe vielmehr ethisch[5]); es müsse hinsichtlich der von Augustin vertretenen realistisch-mystischen Erlösungsauffassung bemerkt werden, dass er als entscheidenden, wichtigen Punkt bei der Menschwerdung nicht die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur, wie die Griechen, sondern vor allem die menschliche Beschaffenheit und die Sündlosigkeit der menschlichen Natur infolge der wunderbaren

[1]) V 680. [2]) VIII 896 de Trin. — Es liessen sich die Citate leicht vermehren. Doch dürfte das Angeführte genügen. [3]) Kühner, a. a. O. p. 23. [4]) a. a. O. p. 25. [5]) a. a. O. p. 25.

Zeugung erscheinen lasse[1]). Das sind widerspruchsvolle Behauptungen. Man darf bei Augustin nicht von einer realistisch-mystischen Erlösungsauffassung im Anschluss an die griechische reden, wenn doch die charakteristischen Eigentümlichkeiten der griechischen Vorstellung nicht vorhanden sind. Entweder muss man einräumen, dass Augustin in einigen, wenn auch vereinzelten Aeusserungen die griechische Frömmigkeit zu Tage treten lässt, oder man muss von vorn herein dies abweisen. Es ist aber nicht angängig, zunächst im Anschluss an die griechische Erlösungslehre die Gedanken Augustins zu entwickeln, dann aber sie in einer Weise zu beschränken, dass die Verwandschaft mit den Griechen illusorisch wird. Damit haben wir noch kein Urteil über die Gedanken gefällt, die Kühner zur Beschränkung anführt. Wir geben auch ohne weiteres zu, dass von diesen Gedanken aus die griechische Erlösungsauffassung hinfällig würde. Aber wir sind nicht berechtigt, diese Gedanken in den vorliegenden Zusammenhang zu bringen. Kühner hat darin gefehlt, dass er nicht unterschieden hat zwischen den Gedanken Augustins, welche rein die griechische Anschauung zum Ausdruck bringen, und den Gedanken, welche mit der griechischen Anschauung sich nicht vereinigen lassen. Er hat vielmehr beide nebeneinander gestellt und von letzteren aus die ersteren beurteilt. Aber Augustin schweigt hier von der menschlichen und sündlosen Natur und dem daran sich anschliessenden menschlichen und sündlosen Leben Jesu als dem entscheidenden Moment. Wenn er an anderen Stellen das Gottwerden ethisch aufgefasst hat, so muss das in dem betreffenden Zusammenhang erörtert werden, kann aber nicht die Thatsache aus dem Wege räumen, dass Augustin hier in den physischen Kategorien der Griechen gedacht hat. Im Hinblick auf diese Aeusserungen dürfte Schultz[2]) Recht behalten, dass in Christo als einem Auszuge der menschlichen Natur die Menschheit die Gottheit empfangen könne; aber auch nur im Hinblick auf diese Aeusserungen. Dem allgemeinen Urteil, welches Schultz fällt, kann man sich nicht anschliessen. Wenn Kühner endlich hinweist auf den Zug der Individualisierung[3]), indem Augustin deutlich hervorhebe, dass das, was objektiv und prinzipiell für das Menschengeschlecht geschehen sei, auch beim einzelnen sich subjektiv verwirklichen und nachbilden müsse, so ist dies zwar richtig, begründet aber noch keinen Unterschied gegenüber den Griechen. Denn grade das griechische Dogma, welches nur zunächst

---

[1]) a. a. O. p. 27. [2]) a. a. O. 142. [3]) a. a. O. p. 27.

im allgemeinen die Erlösung der Menschheit und damit die Erlösungsmöglichkeit des einzelnen Menschen beschreibt, forderte diese Ergänzung, die natürlich pelagianisch ausfallen musste.

2. Mystische Erlösungslehre im Anschluss an die Naturenlehre auf Grund des Gedankens von Christo als dem Haupt der Gemeinde.

Neben diesem spezifisch griechischen Verständnis der Zweinaturenlehre findet sich bei Augustin eine andere Verwendung der Zweinaturenlehre, die mit der mystisch-realistischen Erlösungslehre der Griechen in keinem direkten Zusammenhang steht. Zwar sind die zwei Naturen in Christo notwendige Voraussetzung dieser ebenfalls mystisch gerichteten Erlösungslehre. Aber weder fällt das Schwergewicht auf den Zeitpunkt der Menschwerdung und der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, wenn diese freilich auch ein nicht ausser Betracht zu lassendes Moment bildet, noch sind die Kategorieen dieser Erlösungsanschauung die physischen der Griechen. Nicht der Gedanke des Lebens und des Todes ist der durchschlagende, sondern der der Gründung einer Gemeinde und der Verbindung dieser Gemeinde mit ihrem Haupt. Es ist darum das biblische Bild von Christo als dem Haupt und den Gläubigen als den Gliedern eines Leibes in den Rahmen der Naturenlehre gestellt, und das Bild vom sponsus und der sponsa von diesem Schema aus verstanden. Doch werden die Ausführungen selbst zeigen, dass Augustin diese Anschauung nicht gleichmässig durchgeführt hat. Es kündigen sich hier Gedanken an, welche später von Thomas eingehend behandelt sind. Die Kirche ist der mystische Leib Christi und Christus das Haupt der Menschheit. Die Gläubigen bilden mit Christo eine mystische Person. Darum erstreckt sich das Werk Christi auf alle Gläubigen, weil sie die Glieder des Hauptes sind. Dieser Gedanke steht bei Thomas im Widerspruch mit der griechischen Anschauung, die ihm sonst nicht durchaus fremd ist. Der Grundgedanke ist nicht die Aneignung der menschlichen Natur, sondern das Verdienst des Erlösers, welcher durch sein Leiden die Erhöhung verdient hat, die aber ihm nicht zugewiesen werden kann, sondern von ihm als dem Haupt der Kirche auf die Glieder übergeht. Vor Augustin hat der Neuplatoniker Victorinus den Gedanken ausgesprochen, dass Christus in geheimnisvoller Weise die Kirche sei, die gläubige Menschheit aber die Menschheit überhaupt.

Es kann nun dieser auf das bekannte paulinische Bild sich stützende Gedanke durchaus sich in Widerspruch befinden mit der

Naturenlehre. So ist es bei Thomas. Andererseits ist derselbe Gedanke imstande, den platonischen Allgemeinbegriff der Menschheit zu verwerten und direkt sich an die Naturenlehre anzuschliessen. Letzteres ist bei Augustin der Fall[1]). Dominus securus moriens, dedit sanguinem suum pro ea quam resurgens haberet, quam sibi jam conjunxerat in utero virginis. Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius Dei, et idem filius hominis: ubi factus est caput ecclesiae[2]). Wenn man den Schlusssatz allein ins Auge fasst, könnte die Annahme berechtigt erscheinen, dass es sich hier lediglich um die Person Christi handle, und dass er nur als Mensch das Haupt der Kirche sei. Das ist ein Gedanke, den Augustin auch oft ausspricht. Aber wir müssen hier doch einen Schritt weiter gehen. Unter der sponsa dürfen wir nicht die menschliche Natur des Gottmenschen allein verstehen, sondern überhaupt die dem Teufel verfallene Menschheit, als welche Augustin die sponsa kurz vorher bezeichnet hatte. Erstere Annahme würde auch zu der merkwürdigen Vorstellung führen, Christus sei gestorben, um seine eigene Menschheit zu gewinnen, mit der er doch bereits in der Menschwerdung sich verbunden hatte. Es handelt sich hier nicht um die Soterologie, sondern um das Werk Christi. Die sponsa, für die Christus stirbt, ist die Gemeinde, die er als Auferstandener hat. Mit seinem Tode hat er es eben abgesehen auf die Gewinnung einer Gemeinde (haberet). Es folgen nun nicht die Termini der Lehre von der Person Christi in ihrer eigentlichen Bedeutung, sie sind vielmehr symbolisch zu verstehen. An der Person Christi veranschaulicht Augustin den bis dahin ausgeführten Gedanken, zugleich durch diese Veranschaulichung den eigentlichen Hauptgedanken festigend und sichernd. Denn es handelt sich nicht um eine blosse Veranschaulichung. In Christi Menschwerdung hat sich bereits vollzogen, was Christus durch Tod und Auferstehung erreicht. Indem das Verbum in der Menschwerdung die caro humana angezogen hat, hat es bereits die sponsa gewonnen. Der platonische Allgemeinbegriff der Menschheit liegt also zugrunde. Die Kombination dieser griechischen Auffassung von der caro humana mit dem Gedanken der sponsa erklärt nun auch den Wechsel von Tod und Menschwerdung und das gegenseitige Verhältnis beider. Dieser Wechsel ist notwendig, weil zwei an sich verschiedene Anschauungen mit einander verbunden werden sollten, eine Anschauung, die ihre Wurzel hat in der griechischen

[1]) Anders bei Athanasius und Tyconius. Betr. letzteren cf. Hahn, Tyconius-Studien, Leipzig 1900. p. 34 ff. [2]) III 1452; VI 335 de cat. rud.

Naturenlehre, und eine, die aus der Schrift sich herleitet. Durch den Tod lässt Augustin Christus die sponsa gewinnen, die er prinzipiell bereits in der Menschwerdung durch die Annahme der caro humana gewonnen hat. Es ist ersichtlich, dass hier nicht mehr die spezifisch griechische Auffassung vorhanden ist. Denn thatsächlich fällt das Schwergewicht ja auf den Tod Christi, den er übernimmt, um die sponsa zu erwerben. Da aber doch die Zweinaturenlehre für Augustin mehr ist als eine blosse Formel, da bereits die Menschwerdung als der Moment der Vereinigung der beiden Naturen für ihn religiösen Wert hat, gilt es eine Vermittelung zu finden zwischen beiden. Das geschieht, indem auch der Menschwerdung ihre besondere Bedeutung zufällt. So wird einmal die grundlegende Bedeutung des Todes Christi für die Stiftung der Gemeinde vermindert durch die Betonung der Menschwerdung, die bereits prinzipiell das Erlösungswerk in sich schliesst. Andererseits wird das spezifisch griechische Verständnis der Erlösungsbedeutung der Menschwerdung umgebogen und ihr ein Inhalt gegeben, der abgeleitet ist aus der in der Schrift dem Tode Jesu zugeschriebenen Bedeutung. Es ist der leitende Gesichtspunkt nicht die Mitteilung göttlichen Lebens an die dem physischen Tode und der Vergänglichkeit verfallene Menschheit, sondern die Gewinnung einer gläubigen Gemeinde, einer Kirche, die kraft ihrer Verbindung mit der Menschheit des Erlösers vereinigt ist mit dem Filius Dei. So heisst es denn an einer anderen Stelle: in illo homine et ecclesia suscepta est a Verbo, quod caro factum est[1]). Indem Augustin zunächst das Bild vom sponsus und der sponsa auf die Zweinaturenlehre anwendet und in utero virginis die Verbindung beider, des sponsus Verbum und der sponsa caro geschehen sein lässt, sodass das Schriftwort sich erfülle: et erunt duo in carne una, fährt er fort: illi carni adjungitur ecclesia et fit Christus totus, caput et corpus[2]). Omnis ecclesia sponsa Christi est, cujus principium et primitiae caro Christi est: ibi juncta est sponsa sponso in carne[3]). Christus ist caput, die Kirche corpus, sodass die einzelnen die membra sind. Caput und corpus sind zusammen unus Christus. Nicht jedoch so, als wäre Christus nicht integer sine corpore, sed quia et nobiscum integer esse dignatus est, qui et sine nobis semper est integer, non solum in eo quod Verbum est unigenitus filius ..., sed et in ipso homine quem suscepit[4]).

---

[1]) IV 77 enarr. in Ps. [2]) III 1879. [3]) III 1990 cf. V 154. 570. 790. 992. 1010. 1493. [4]) V 1499.

Augustin gewinnt also zunächst aus der Zweinaturenlehre eine tiefere mystische Auffassung des Erlösungswerkes Christi, dem zufolge Christus das Haupt der erlösten Menschheit geworden ist und nun ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen diesem Haupt und den Gliedern besteht. Dies ist der allgemeine Gedanke, dessen Durchführung aber mit Schwierigkeiten verknüpft ist.

Förster[1]) begnügt sich mit dem Hinweis auf die Verbindung Christi als des Hauptes mit seiner Gemeinde als den Gliedern. Aber es erhebt sich die Frage, wie Augustin dies biblische Bild mit seiner Naturenlehre vereinigt hat, und ob er eine klare Durchführung gegeben hat. Soll dies Bild in dem Schema der Naturenlehre verstanden werden, so erhebt sich sofort eine Schwierigkeit in der Bestimmung des Hauptes der Gemeinde. Ist Christus als Mensch oder als Gott, als Menschensohn oder als Gottessohn das Haupt der Gemeinde? Das fromme Bewusstsein fordert letzteres. Wenn die Vorstellung von Christo als dem Haupte mehr sein soll als eine blosse Redefigur, wenn das Haupt seinen Gliedern wirklich göttliche Heilsgaben vermitteln soll, dann muss der Filius Dei das Haupt der Gemeinde sein. Bedenkt man aber, dass Christus als Gott allen geschaffenen Wesen gegenübersteht, ihnen unnahbar ist, dass eine Vereinigung mit den Geschöpfen zufolge dieser metaphysischen Bestimmung des Wesens von Gott und Mensch nicht möglich ist, ohne die Unwandelbarkeit der Gottheit zu beeinträchtigen, so muss notgedrungen das Haupt der Gemeinde der Filius hominis sein, den nichts hindert, mit den Gläubigen einen Leib zu bilden. Da Augustin die Gottheit Christi nicht aus der christlichen Heilserfahrung verstehen lehrt, und die Möglichkeit einer prinzipiellen Gleichheit zwischen Christus und den gläubigen Gliedern der Gemeinde ausgeschlossen ist, muss er alle jene Momente, in denen nun doch von einer Gleichheit Christi und seiner Gemeinde die Rede ist, auf den Menschensohn übertragen, nun aber so, dass der Unterschied zurücktritt. Beides geschieht auch wirklich. Bald erscheint der filius hominis als das Haupt der Gemeinde, bald der Filius Dei; bald erscheint Christus zufolge seiner Menschheit als das Subjekt, welches die Gabe der Erlösung austeilt, bald zufolge seiner Gottheit. Das Haupt ist der Mensch Jesus, corpus und membra dieses Menschen sind die Gläubigen; beide zusammen totus Christus. Caput in coelo est, membra adhuc in terra sunt: nec

[1]) Beitrag zur Wertung der Predigten Augustins, theologische Studien und Kritiken 1898. p. 310.

caput solum accepturum est haereditatem, et corpus relinquetur: totus Christus accepturus est haereditatem; totus secundum hominem, i. e. caput et corpus. Membra ergo Christi sumus, speremus haereditatem[1]). In ipso homine accepit resurrectionem et vitam aeternam[2]). Wenn aber Förster diese mystische Auffassung an Tod und Auferstehung Christi anknüpft[3]), so übersieht er den Zusammenhang mit der Zweinaturenlehre, der zufolge die Erlösungsthat, kraft welcher dieser Zusammenhang gesetzt ist, bereits in der Menschwerdung angelegt ist, sodass der durch die Menschwerdung gewordene totus Christus zugleich totus Christus ist als das Haupt der Gemeinde, als sponsus und sponsa. Ille ... unigenitus Filius Dei humanam sibi dignatus est conjungere naturam, ut sibi capiti immaculato immaculatam consociaret ecclesiam[4]). So ist das Haupt Christus cum ceteris membris unus homo[5]). Unus homo est sponsus et sponsa secundum carnem Christi, non secundum divinitatem, nach welcher wir eben nicht werden können, was er ist[6]). In diesem Gedankenzusammenhang verbindet Augustin auch diese Vorstellung mit der Mittlervorstellung; Christus als caput ist der Christus mediator[7]).

Man könnte demnach schliessen, dass das Subjekt der Erlösung der homo sei, wie denn auch vom caput immaculatum die Rede war. Ein solcher Schluss wäre aber doch voreilig. Man würde dann ausser Betracht lassen, dass Augustin diese Vorstellung bewusst in den Rahmen der Naturenlehre eingestellt hat. Die Menschheit Christi hat hier nicht selbständige Bedeutung, sie ist nicht aktiv, sondern passiv. Der Logos führt sie durch den Tod zum Leben, und ebenfalls die mit ihr verbundene Menschheit. Freilich zieht der sponsus homo die membra mit sich. Aber die eigentliche Erlösungsthat fällt nicht ihm zu, sondern dem Verbum. Immerhin muss man aber eine Gedankenreihe konstatieren, welche die Erlösung gründet auf die Vereinigung der Menschheit mit dem in den Besitz des himmlischen Erbes gelangten homo Jesus und welche die Verbindung der Gläubigen mit dem Filius Dei ablehnt.

Nun musste aber eine konsequente Durchführung der Naturenlehre diesen Gedanken sprengen, eine Verbindung der Gläubigen mit dem Verbum selbst behaupten und den Filius Dei direkt als das aktive Subjekt der Erlösungsthat ansehen. Es muss dann auch die oben festgehaltene Beziehung auf den Tod Jesu möglichst zu-

---

1) V 154. 2) ib. 3) a. a. O. p. 34. 4) V 1010. 5) V 570. 6) ib.; V 790. 7) V 1793.

rücktreten, die griechische Orientierung dieser Erlösungslehre klarer heraustreten, die caro Christi selbst muss entweder verschwinden, oder als die sponsa des sponsus Filius Dei angeschaut werden. Das ist denn auch geschehen. Christus ist, weil Gott und Mensch, ipse sponsus, ipse sponsa. Ipse plane sponsus in capite, sponsa in corpore. Erunt enim, inquit, duo in carne una, et non jam duo, sed una caro est [1]). Hier ist also caput nicht der homo, sondern der unigenitus. An anderer Stelle nennt Augustin auch ausdrücklich den Filius Dei den sponsus [2]), und der sponsus wird direkt mit dem Verbum identifiziert [3]). So ist die Kirche die Braut, die caro Christi nur principium und primitiae [4]). Es ist die trinitas, welche die remissio verleiht, aber nur in der ecclesia, die corpus unici Filii Dei ist [5]). So unzweifelhaft Augustin an vielen Stellen den filius hominis als caput und sponsus hinstellt, so unzweifelhaft ist hier der Filius Dei caput und sponsus. Ebenso ist ersichtlich, dass Augustin hier das Erlösungswerk nicht dem historischen Christus zuschreibt, sondern dem zweiten Glied der Trinität. Augustin setzt hier ein sündenvergebendes Wirken des unicus Filius in den membra voraus, die ja zugleich corpus Christi sind. Die Sündenvergebung ist also in einen Gedankenkreis gezogen, welcher von der Menschheit Christi absieht.

Diese mystische Auffassung des Erlösungswerkes Christi ist inhaltlich von der realistisch-mystischen der Griechen geschieden. Das Heilsgut ist nicht die ἀφθαρσία, sondern die remissio. Die Zweinaturenlehre, ohne welche freilich auch diese Anschauung nicht möglich ist, ist abgezweckt auf die Gewinnung einer erlösten Gemeinde. Der Einfluss der Schrift, der gerade hier sich geltend macht, führt zu einer besonderen Geltendmachung des Todes Jesu. Aber es macht sich fühlbar ein Schwanken bezüglich der Frage, ob der filius hominis oder der Filius Dei der sponsus und das caput ist. Dem entsprechend tritt auch der Tod Christi mehr oder weniger stark hervor, die Naturenlehre und Menschwerdung geringer oder stärker ins Bewusstsein. Aber auch hinsichtlich dieser Erlösungsvorstellung, die Kühner nicht beachtet, gilt noch, dass die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur von entscheidender und wichtiger Bedeutung ist, und dass die caro humana platonisch verstanden wird. Die Mängel in der Durchführung zeigen nur, dass es thatsächlich unmöglich ist, Gedanken der Schrift, die an den geschichtlichen

---

[1]) V 570. [2]) V 992. [3]) III 1979. [4]) III 1990. [5]) V 460.

und durch den Tod zur Erhöhung hindurchgedrungenen ganzen Christus anknüpfen, mit der aus ganz anderen Voraussetzungen erwachsenen Naturenlehre zu verbinden, zumal, wenn wie hier, ein Schriftgedanke, der mit dem eigentlichen Erlösungswerk nichts zu thun hat, unter den Gesichtspunkt der Erlösung gestellt wird. Denn Paulus will mit dem Bilde nur die Herrschaftsstellung Christi gegenüber dem lebendigen Organismus der Gesamtgemeinde veranschaulichen, nicht aber die Erlösung der Sünder verdeutlichen. Auf eine direkt religiöse Abzweckung hat Paulus es mit diesem Bilde nicht abgesehen.

§ 22. Abwendung von der spezifisch griechischen Erlösungsauffassung und der direkten Verwertung der Naturenlehre.

Es wurde bereits auf Grund der Ausstellungen Kühners angedeutet, dass Augustin, wenn er auch das Heilsgut und die Menschwerdung in griechischer Beleuchtung angeschaut und der Naturenlehre die ihr zukommende Bedeutung gegeben hatte, doch diese Anschauung nicht immer rein zur Darstellung gebracht hatte. Auch die zuletzt gebrachten Ausführungen Augustins zeigen, mögen sie auch an die Naturenlehre anknüpfen und die caro humana Christi sogar in der Weise bestimmen, wie es von Gregor v. Nyssa und Victorinus Rhetor geschehen ist, doch die Abwendung von der realistischen Erlösungslehre der Griechen. Nun sind bei Augustin vielfach Aeusserungen nachweisbar, welche die Menschwerdung in den Hintergrund drängen, den Tod Christi voranstellen, die Vernichtung des Todes nicht wie die Griechen mit der Inkarnation, sondern mit dem Tode Christi verbinden, und endlich die griechische, physisch-religiöse Heilsauffassung in eine ethisch-religiöse umbiegen, sofern die Befreiung vom Tode und die Vergottung nicht naturhaft vor sich geht, sondern vermittelst eines ethischen Prozesses.

Christus mortalis mortales, morte mortuos liberavit . . . mortalitate bene usus est, ut viveremur [1]). Christus das Leben ist der Tod des Todes. Der Tod war vorhanden und starb in Christo, also wird er auch in uns sterben [2]). Mortem moriendo superavit et tropaeo crucis de diabolo mortis principe triumphaturus [3]). Mortem suscepit et mortem suspendit in cruce, et de ipsa morte libe-

---

[1]) III 24 de doctr. chr. [2]) V 1114. [3]) III 1764.

rantur mortales [1]). Die dispensatio temporalis hatte den Zweck, a morte redimere, auf dass Gott Besitz ergreifen könne vom Menschen [2]). Una mors salvatoris duabus mortibus (der Seele und des Körpers) nostris saluti erat. [3]). Hieraus erhellt, dass Augustin auch aus dem Tode Christi die Vernichtung des Todes ableitet. Das geht ebenfalls hervor aus einer Reihe von Aeusserungen, in denen Augustin die Menschwerdung und den Tod nebeneinanderstellt. Denn auch hier fällt das Schwergewicht auf den Tod Christi. Das Sakrament der Inkarnation und die Ueberwindung des Todes durch den Tod Christi treten nebeneinander [4]). Christus trinkt vom Strom menschlicher Sterblichkeit, indem er geboren wird und stirbt [5]). Er kam, um den Tod zu leiden und das Leben zu geben [6]). Die Menschwerdung wird geradezu abgezweckt auf das Leiden Christi: propter passionem venerat [7]); und die Uebernahme der menschlichen Natur hatte den Zweck, das sacrificium zu ermöglichen. Porphyrius ... noluit intelligere Christum esse principium, cujus incarnatione purgamur. Eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostrae purgationis assumpsit [8]). Indem Augustin die Vernichtung des Todes auf den Tod Christi zurückführt, nimmt er Gedanken des Ambrosius auf [9]).

Offenbart sich bereits hierin eine Abwendung von der rein griechischen Erlösungsauffassung, so besonders auch darin, dass der Tod bereits nicht mehr durchweg als der Abschluss des natürlichen, vergänglichen Lebens betrachtet wird, sondern einer e t h i s c h e n Beurteilung unterworfen ist. Nicht nur, dass der Tod als die Strafe der Sünde gilt, ein Gedanke, der überall dort zu Grunde liegt, wo der Gedanke an den Tod und den Teufel zusammenfällt [10]), es wird auch ausdrücklich der Tod als ewiger und zeitlicher ins Auge gefasst. Von beiden Todesarten hat der eine Tod Jesu befreit [11]). Der Tod ist nicht mehr rein physisch gedacht, sondern ethisch. Darum soll man denn auch nicht den zeitlichen Tod fürchten, sondern den ewigen. Das Heilsgut, welches der Tod Christi übermittelt, ist also bereits ein ethisch bestimmtes.

Endlich muss man auch darin eine Durchbrechung der griechischen Erlösungsauffassung erblicken, dass die Gottessohnschaft

---

1) III 1489. 2) IV 71; VIII 889 de Trin. 3) VIII 892 de Trin.; VIII 891 ib.; IV 899 enarr. in Ps. 4) IV 621 enarr. in Ps. 5) IV 1462 ib. VIII 889 de Trin. X 556 c. duas epp. 6) IV 231 enarr. in Ps. IV 459. 623 ib. 7) IV 230 enarr. in Ps. 8) VII 301 de civ. Dei. VII 220 ib. IV 899 enarr. in Ps. 9) de inc. 39. de fid. II 46. III 11 lib. de bened. patr. de fug. saec. 7 u. ö. 10) III 1764. 11) VIII 891. 892 de Trin.

oder die Vergottung der menschlichen Natur, die Aufnahme in die Reihe der filii Dei nicht durch einen Naturprozess vermittelt wird, sondern sich auf ethisch-religiösem Wege verwirklicht. Augustin spricht es ganz offen aus, dass wir durch die Liebe Götter werden. Deum amando efficimur dei[1]). Oft weist Augustin ferner darauf hin, dass wir nicht örtlich, sondern durch guten Wandel zu Gott gelangen. Non ad eum, qui ubique praesens est, locis movemur, sed bono studio, bonisque moribus[2]). Die formale Anlehnung an griechische Ausdrucksweise und doch bereits materiale Umwertung zeigt folgendes Wort: ut participata natura hominum filiorum, ad participandam etiam suam naturam adoptaret filios hominum[3]). Ein ireneisches Verständnis dieser Worte ist doch wohl ausgeschlossen. Das Gottwerden ist nicht ein natürlicher Vorgang, sondern ein Geschenk Gottes, welches in der adoptio gegeben wird. Deus enim Deum te vult facere, non natura ... sed dono suo et adoptione[4]). Ut illo participante mortalitatem nostram per dilectionem, nos efficeret participes divinitatis suae per adoptionem[5]). Kurz, wenn der Gottessohn wegen der Menschensöhne aus Barmherzigkeit Menschensohn wurde, wie viel glaubhafter ist es dann, dass die Menschensöhne durch die Gnade Gottessöhne werden[6]). *Diese Worte zeigen, wie gründlich die griechische Auffassung der Menschwerdung und der Naturenlehre aufgegeben ist.* Wenn die Vergottung des Menschen Gnadengeschenk ist, wenn sie gleichbedeutend ist mit der Aufnahme in die Gotteskindschaft, dann hat die Menschwerdung als der Akt der Vereinigung der beiden Naturen keine Bedeutung mehr. Wenn es darum heisst, der Sohn Gottes sei Menschensohn geworden, damit wir Söhne Gottes würden, ist die Menschwerdung als solche ohne Belang. Sie wird nur erwähnt, um den Zweck der Sendung Christi überhaupt anzukündigen. Dass mit der assumtio dieser Zweck bereits erfüllt sei, ist damit noch nicht gesagt. Es räumt also diese Anschauung mit der spezifisch griechischen Erlösungslehre auf.

Dieselbe, wenigstens teilweise Abwendung macht sich auch dort geltend, wo Augustin von der *Heilung und Wiederherstellung* der menschlichen Natur redet. Die Bezeichnung Christi als des Arztes ist eine von Augustin oft und gern gebrauchte[7]). Wenn wir aber darauf hinweisen, dass neben dem Ge-

---

[1]) V 678. [2]) III 23 de doctr. chr. u. ö. [3]) II 542 ep. 140. [4]) V 909. 1013. [5]) III 1073 in Job. III 1074 ib. [6]) VIII 1020 de Trin. [7]) Böhringer p. 513. 516. Bindemann II 199. 216.

danken der Verherrlichung der menschlichen Natur der Gedanke der Befreiung vom Verderben und der Heilung derselben sich findet, soll damit nicht gesagt sein, dass dies eine eigentümlich augustinische Anschauung ist, die etwa den griechischen Vätern unbekannt wäre. Auch die Griechen haben ihre physische Erlösungslehre nicht konsequent durchgeführt. Darum können sie auch in Christus den Arzt erblicken, der die Sünder heilt, zumal das neue Testament ihnen dies Bild nahe legte. Augustin beruft sich auch mehrfach, grade wenn es sich darum handelt, das sündliche Verderben der Menschheit geltend zu machen und die allein durch Christus mögliche Heilung festzuhalten, auf die griechischen Väter, auf Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyssa, auf Basilius und Johannes Chrysostomus[1]). Vollends aber berührt er sich mit Ambrosius. Es war schon früher darauf hingewiesen, dass Augustin die Menschwerdung Christi für nötig erachtete, weil die Sünde dem Menschen die Möglichkeit genommen hatte, die Weisheit zu erkennen. Darum musste sie in Person in fleischlicher Gestalt erscheinen vor den Augen der in der Finsternis sich bewegenden Menschheit, sie erleuchtend und reinigend. Es ist nur natürlich, dass Augustin in dieser Periode die Vorstellung von der Wiederherstellung und Heilung der verderbten, von Gott gut geschaffenen Natur des Menschen besonders stark hervorhebt. Sanare, curare, purgare, mundare, abluere sind häufige Bezeichnungen für Christi Erlösungswerk. Die Gegenüberstellung des Christus formator und reformator ist nichts Ungewöhnliches. Ipse venit ad eam (sc. mentem humanam) reformator, qui erat ejus ante formator[2]). Christus erschien in der Wahrheit des Fleisches propter carnales a carnali vanitate mundandos[3]). Suscepit peccatores sanandos, reficiendos[4]). Da also die Menschheit in einem unheilvollen Krankheitszustande sich befindet, ist Christus der Arzt, seine Ankunft adventus medicinalis[5]). Das Wort, Jesus sei nicht gekommen als Arzt für die Gesunden, sondern für die Kranken, wird von Augustin oft wiederholt, besonders den Pelagianern gegenüber[6]). Christus ist der von Gott gesandte Arzt, der die Wunden heilt[7]) und umsonst die Heilung bewirkt. Misit et medicum, misit salvatorem, ... eum qui gratis sanaret, parum est qui gratis sanaret, qui sanatis etiam mercedem daret ... sanat aegrotos, et sanatis donat, ... salvator est prae-

[1]) X 652 c. Jul. X 659. 663 u. ö. [2]) IV 294 enarr. in Ps. u. ö. [3]) CESL 25 $_{429}$ c. Faust III 23 de doctr. chr. II 946 ep. 205 u. ö. [4]) III 24 de doctr. chr. VI 331 de cat. rud. X 404 de pecc. or. [5]) X 128 de pecc. or. [6]) X 1059 op. impf. X 1263 ib. 1305 ib. 1306. 1309 ib. [7]) V 1004.

mium sanati[1]). Er ist der medicus, ja der medicus peritissimus[2]), zugleich aber die medicina. Medicina sapientiae per hominis susceptionem nostris est accomodata vulneribus; de quibusdam contrariis curans, de quibusdam similibus . . . sic sapientia Dei hominem curans, seipsam exhibuit ad sanandum, ipsa medicus, ipsa medicina[3]). Eine Medizin war aber nötig, damit in melius renovaretur, quod in deterius commutatum erat[4]). Die medicina hat aber duo officia, unum quo sanatur infirmitas, alterum quo custoditur sanitas[5]). Darum hat der Herr uns die medicina emendationis einverleibt (inseruit)[6]).

Die Vorstellungen nun, die Augustin mit diesem Gedanken verknüpft, sind verschieden. Es verbindet sich hier die Anschauung einer leiblichen und physischen Heilung mit der einer ethischen und religiösen; und wenn auch Augustin einmal darauf hinweist, dass Christus seine gratia die medicina nenne[7]), so hindert ihn dies doch nicht, die verschiedensten Heilmittel namhaft zu machen, indem er sie selbst in die zwei Gruppen der similia und contraria teilt[8]). Der magnus tumor noster sollte geheilt werden majore contraria medicina. Magna est enim miseria, superbus homo; sed major misericordia, humilis Deus[9]). Die Demut Christi, die Augustin auch in dieser Erlösungsanschauung verwertet, ist das Gegenmittel gegen den Stolz des Menschen. Daneben finden sich noch andere. Durch die Weisheit der Schlange wurden wir getäuscht, durch die Thorheit Gottes werden wir befreit. Wir hatten die Unsterblichkeit schlecht benutzt, sodass wir starben; Christus hat die Sterblichkeit gut benutzt, sodass wir leben. Corrupto animo feminae ingressus est morbus; integro corpore feminae processit salus. Ad eadem contraria pertinet, quod etiam exemplo virtutum ejus vitia nostra curantur[10]). Quae superbia sanari potest, si humilitate Filii Dei non sanatur? Quae avaritia sanari potest, si paupertate Filii Dei non sanatur? Quae iracundia sanari potest, si patientia Filii Dei non sanatur? Quae impietas sanari potest, si caritate Filii Dei non sanatur? Postremo quae timiditas sanari potest, si resurrectione . . . Domini non sanatur?[11]). Das ist freilich eine reichhaltige Verwertung des zu grunde liegenden Gedan-

[1]) V 851. [2]) IX 174 de bapt. [3]) III 24 de doctr. chr. VI 297. 298 de ag. chr. VI 316 de catez. rud. VIII 890 de Trin.; IV 165 enarr. in Ps. X 625 c. duas epp. [4]) VIII 890 de Trin. [5]) IV 104 enarr. in Ps. [6]) VIII 898 de Trin. [7]) X 1308 op. impf. [8]) III 24 de doctr. chr. [9]) VI 316 de catez. rud. IV 165 enarr. in Ps. VI 298 de ag. chr. [10]) III 24 de doctr. chr. VIII 1031 de Trin. [11]) VI 297 de ag. chr.

kens. Indem aber Augustin auf so mannigfache Gegenüberstellungen sich einlässt, verliert das Ganze doch an religiösem Wert und an Tiefe der Empfindung; es macht mehr den Eindruck des Rhetorischen und Gesuchten, als des Empfundenen und Erlebten. Diesen Eindruck überwindet man auch nicht, wenn Augustin von den similia redet. Iam vero similia quasi ligamenta membris et vulneribus nostris adhibita illa sunt quod per feminam deceptos per feminam natus, homo homines, mortalis mortales, morte mortuos liberavit[1]).

Waren so die Heilmittel verschieden geartet, so wurde auch das Heilsgut selbst noch verschieden gewertet. In der Befreiung von der Schlange und dem Teufel, in der Heilung der Fehler und Gebrechen, sowie in der geistigen Gesundung tritt uns eine geistig sittliche Auffassung des Heils entgegen, während in der Befreiung vom Tode und der Sterblichkeit, in der Mitteilung des Lebens natürliche Güter erwartet werden. Der wesentliche Grundgedanke aber dieser Erlösungsanschauung ist die Heilung und Wiederherstellung der durch Adams Fall krank gewordenen menschlichen Natur. Kühner hat ihr die etwas schwerfällige Bezeichnung der restitutiv-sanitativen Erlösungsauffassung gegeben[2]), ohne jedoch sie von der „ostentativ-kommendativen“ Erlösungsauffassung in seiner Darstellung zu scheiden. Denn er behandelt sie einmal unter dem Gesamttitel der realistisch-mystischen Erlösungslehre, zum zweiten Mal[3]) im Zusammenhang der ostentativ-kommendativen Erlösungslehre, ohne irgend welchen Grund für dies Verfahren anzugeben. Und doch sind beide Auffassungen prinzipiell verschieden. Denn das inserere medicinam ist etwas anderes als das docere und demonstrare. Es erhellt, dass die eben entwickelte Anschauung mit der Gnadenlehre Augustins sich sehr gut vereinigen lässt. Wir können erst später zeigen, dass Augustin seine „ostentativ-kommendative“ Erlösungsanschauung selbst korrigiert, als unzulänglich ansieht und durch die Gnadenlehre ergänzt. Das ist bei der hier vorliegenden nicht nötig. Sie lässt sich zufolge der ihr zugrunde liegenden Grundidee mit der Gnadenlehre direkt vereinigen, wie dies denn auch von Augustin selbst geschehen ist[4]). Es ist nicht zufällig, dass sie grade in den Schriften gegen die Pelagianer besonders häufig sich findet. Handelt es sich doch in ihr letztlich,

---

[1]) VI 298 de ag. chr. VIII 904 de Trin. [2]) a. a. O. p. 27. [3]) a. a. O. p. 51. [4]) X 1308.

d. h. dem dogmatischen Denken Augustins entsprechend, nicht um den Eindruck der Persönlichkeit Jesu, um den Einfluss, der von einer sittlichen Persönlichkeit in geistiger Weise ausgeht, sondern um eine infusio, einen medizinischen Vorgang. So sind auch die beiden officia, das sanari der infirmitas und das custodiri der gewonnenen sanitas verständlich, und man begreift, wie Augustin von einem adjutorium sprechen kann. Die katholische Gnadenlehre, nicht eine persönlich ethische Erwägung beherrscht die Vorstellung von der Heilung (inserere medicinam). Daraus folgt weiter, dass das Werk des geschichtlichen Christus verflüchtigt oder zurückgestellt wird. Denn die gratia Christi, auf die Augustin ja selbst in diesem Zusammenhang hinwies, ist die gratia des Verbum, die zu dem geschichtlichen Christus keine Beziehung hat, die derselbe vielmehr selbst erfährt. Man findet also in der vorliegenden Anschauung Augustins eine eigenartige Verquickung wertvoller evangelischer Motive und katholischer Gedanken. In den Einzelausführungen gewinnt man doch im ganzen den Eindruck, als handle es sich um den Einfluss der Person des geschichtlichen Christus und als wären persönlich-ethische Vorstellungen zu grunde gelegt. Wo aber Augustin das Schlussfazit zieht, wird dieser Eindruck zerstört, und man findet als grundlegende Vorstellung des Gedankens von der sanatio durch Christus die von der Bedeutung der Persönlichkeit absehende katholische Gnadenlehre, und zwar in augustinischer Prägung.

Anders verhält es sich mit den Aeusserungen Augustins, die im Anschluss an den Gedanken von der Wiederherstellung der menschlichen Natur die alte Rekapitulationstheorie wieder aufnehmen. Von den älteren Theologen hatte sie Irenaeus am deutlichsten ausgebildet, im Hinblick auf den Galater-, Epheser- und besonders den Römerbrief. Diese Theorie ist deswegen so bedeutsam, weil sie es versucht, die Heilsgeschichte christozentrisch und das ganze Leben Jesu als Heilsthatsache und Heilswerk zu verstehen, während die Apologeten das irdische Leben Jesu nur unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung der Weissagung aufzufassen vermochten.

Nach Irenaeus ist die von Gott gewollte Entwickelung durch den Fall Adams unterbrochen. Die zur Unsterblichkeit und Gottähnlichkeit bestimmte Menschheit wurde in Adam verwundet und verfiel der Sünde und dem Tode. Die Beziehung auf Röm 5_{12} ist bewusst ausgeführt. Erst Christus nimmt diese abgebrochene Entwickelung wieder auf und führt sie zum Abschluss, zunächst in

sich selbst, ut, quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus[1]). Die Parallele zwischen Adam und Christus, zwischen Eva und Maria wird dabei mannigfach durchgeführt. Dadurch gewann Irenaeus die Möglichkeit, die grosse Lücke in der Christologie der Apologeten auszufüllen und zugleich den gnostischen Dualismus, der in der Erlösung nur die Trennung des widernatürlich Vereinigten erblickt, durch die Identifikation des Gottes der Schöpfung und Erlösung und die Auffassung der Erlösung als der Wiedervereinigung des widernatürlich Getrennten zu überwinden[2]). So geht bei Irenaeus der Rekapitulationsgedanke unvermerkt über in den anderen von der Vollendung, sodass das Werk Christi nicht so sehr Wiederherstellung als Vollendung ist.

Des Gedankens der Vollendung und Verherrlichung der menschlichen Natur, soweit er die Wiederherstellungstheorie unberührt liess, haben wir bereits bei Augustin gedacht (Adoption der Menschen zu Gottessöhnen, Mitteilung des unvergänglichen Lebens, Vereinigung der Erlösten in der Kirche unter dem Haupt Christi). Den Gedanken der recapitulatio hat Kühner angedeutet, wenn er sagt, Christus habe als Repräsentant aller Adamsgeborenen die menschliche Natur gesund gemacht[3]), aber auf eine weitere Würdigung dieser speziellen Vorstellung sich nicht eingelassen, auch des Zusammenhangs mit Irenaeus nicht gedacht. Es ist aber bei Augustin nicht bloss im allgemeinen eine Verwandtschaft mit der bei Irenaeus uns entgegentretenden Rekapitulationstheorie nachweisbar, sondern direkte litterarische Abhängigkeit von Irenaeus. Damit soll nicht gesagt sein, dass diese Vorstellung bei Augustin nur im Anschluss an Iraeneus zu begreifen sei, sondern nur, dass er sich in diesem Zusammenhang gelegentlich auf Irenaeus beruft. In den Auseinandersetzungen mit Julian zitiert Augustin ein Wort des Irenaeus: Item idem ipse: „Quemadmodum adstrictum est“, inquit, „morti genus humanum per virginem, solvatur per virginem, aequa lance disposita, virginalis inoboedientia per virginalem oboedientiam“[4]). Wie darum durch ein Weib der Tod zu uns kam, so wurde uns ebenfalls durch ein Weib das Leben geboren[5]). Wir lesen darum auch ähnlich wie bei Irenaeus: quomodo renovemur, si non ad hoc per Christum revocamur, quod in Adam prius eramus[6]). Christus ist eben das rekapitulierende

[1]) Loofs, Leitfaden p. 93. [2]) Harnack, I 471. [3]) a. a. O. p. 27.
[4]) X 644 c. Jul. [5]) VI 303 de ag. chr. [6]) III 352.

Gegenbild zu Adam. Vide quemadmodum commendat „unum“ et „unum“, i. e. Adam et Christum; illum ad condemnationem, hunc ad justificationem, cum tanto post Adam venerit Christus in carne [1]). Wie könne man überhaupt von einer renovatio sprechen, si non hoc recipimus, quod perdidit primus homo [2])? Christus, der creator, ist zugleich der reformator [3]). Er ist der homo novus, der homo Deus, während Adam der homo-homo ist. An Christus als den perfectus homo, als die ideale Menschheit, welche zugleich Gottmenschheit wäre, zu denken, verbietet schon die Gegenüberstellung des homo-Deus und homo-homo. So sehr auch ferner diese ganze Vorstellung geeignet wäre, als das Bestimmende in Jesus Christus nicht den Logos, welcher der homo novus wurde, sondern den homo novus, welcher den Logos besitzt, anzusehen, wird doch das Nebeneinander von Gott und Mensch festgehalten, und die Menschheit ist nur ein Accidenz des Logos.

Hat Christus aber die durch Adams Fall unterbrochene Entwickelung wieder aufgenommen, kann er nicht bloss den ursprünglichen, guten Zustand wieder gebracht haben, er muss noch mehr geboten haben. Irenaeus hat dies ausgesprochen, wenn er sagt: propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse [4]). Aehnlich spricht sich Augustin aus. Nachdem er gezeigt hat, dass wir in Christo das wieder erlangen, was der erste Mensch verloren hatte, fährt er fort: non ... immortalitatem spiritualis corporis recipimus, quam nondum habuit homo; sed recipimus justitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo. Renovabimur ergo a vetustate peccati, non in pristinum corpus animale, ... sed in melius, i. e. in corpus spirituale, cum efficiemur aequales angelis Dei [5]).

Wie Irenaeus liebt es auch Augustin, in diesem Zusammenhang Adam und Christus, Christus und den Teufel, Eva und Maria einander gegenüberzustellen. Feuerlein ist darum zu dem Urteil gelangt, der ganze mehr symbolische als reale Charakter der Person Jesu im Zusammenhang des Systems erhelle aus der Gewohnheit, die Lehre von ihm in Entgegenstellungen zu behandeln. Man meine so etwas wie Aufstellungen auf einem Schachbrett vor sich zu haben, wenn man solche Antithesenreihe sehe, in denen Fall und Aufstehen, Adam und Jesus, Teufel und Christus einander

[1]) II 680 ep. 157; X 696 c. Jul.; X 828. 836. 869. 871. 872 ib.; II 857 ff. ep. 190. [2]) III 353 de gen. ad litt. [3]) IV 294. 949 enarr. in Ps. [4]) Loofs, a. a. O. p. 93. [5]) III 353; II 684 ep. 157; X 407 de pecc. or. X 426 de nupt. X 445 ib. III 24 de doctr. chr.

polarisch entgegengestellt werden. Man habe es mit Marionetten, mit kosmischen Potenzen, mit Schattenspielen an der Wand, noch nicht mit dem Drama der Menschheit zu thun[1]). So sehr auch ferner Augustin gegenüber dem pelagianischen Rationalismus durch seine Gnadenlehre die Institutionen der Kirche auf Jahrhunderte hin in den Köpfen und Gemütern befestigt habe, sein Arzt, als den er Christus gern darstelle, bilde noch nicht die Natur um, sondern rufe erst die natürlichen Heilkräfte der Natur hervor, und indem nun in höherer Potenz die pelagianische Selbsthilfe des Menschen trotz aller Zuvorkommenheit und aller Unwiderstehlichkeit der Gnade wiederkehre, lasse eben auch er die Verdienstlichkeit des eigenen Werks in die Kirche wieder herein[2]).

Dass Augustin trotz seiner Gnadenlehre die Werkgerechtigkeit nicht überwunden hat, kann gewiss nicht geleugnet werden, wenn er sich auch bemüht hat, sie zu vermeiden. Aber Feuerlein urteilt doch recht einseitig und lässt es an jeder positiven Würdigung fehlen. Im Grunde kann man die Durchbrechung der Gnadenlehre nur als notwendige und gesunde Reaktion gegen den metaphysisch gefassten Monergismus der Gnade anschauen. So lange Religion und Sittlichkeit nicht in ihrer selbständigen Bedeutung und gegenseitigen Wechselbeziehung, in ihrer inneren Einheit erfasst sind, solange man den Vatergedanken zurückstellt und durch die Idee des Gesetzes ersetzt, wird man es entweder zu einer rein religiösen Betrachtung bringen, die darum eben eine Karrikatur ist, oder zu einer rein ethischen, oder, wenn man die Bedeutung und den Wert der Religion und der Sittlichkeit erkannt hat, zu einem gesetzlichen Christentum. Man wird auch den Synergismus nie überwinden, solange man fragt, wie weit Gottes und wie weit des Menschen Thun in betracht komme. Eine wirkliche Ueberwindung des Synergismus, die weder das religiöse noch das ethische Interesse verkürzt, ist nur dann möglich, wenn man alles als Gottes That und alles wiederum als des Menschen That aufzufassen imstande ist, wenn man also eine religiöse und eine ethisch-psychologische Betrachtung anwendet. Insofern nun Augustin sich noch innerhalb der ersten Fragestellung bewegt, hat er das synergistische Problem nicht rechtmässig überwunden, und seine Gnadenlehre, auf den Lauf der Geschichte angewendet, eine Karrikatur der Geschichte ergebend, beleidigt hier, wo es sich um das Einzelindividuum handelt, das fromme Empfinden nicht weniger wie das sittliche Be-

---

[1]) a. a. O. p. 310. [2]) a. a. O. p. 313.

wusstsein. Aber von da bis zum Pelagianismus ist noch ein weiter Schritt. Der frühere Augustin dachte pelagianisch; der Mensch gewordene Christus zeigte, wessen die menschliche Natur fähig sei, und der Mensch besass in sich selbst die Fähigkeit und das Vermögen, ihm nachzuahmen. Eine Selbsterlösung lag auch der mystisch-intellektualistischen Erlösungslehre zu grunde. Aber Feuerlein denkt an den Augustin unserer Periode. Wenn er nun meint, eine pelagianische Selbsthilfe in höherer Potenz konstatieren zu müssen, weil eine blosse Heilung der Wunden der Erbsünde durch die gratia medicinalis an Stelle der Neuschaffung der menschlichen Willenskräfte angenommen werde, und Christus als Arzt noch nicht die Natur umbilde, sondern erst die natürlichen Heilkräfte hervorrufe, so hat er einmal das Bild, das Augustin verwendet, gepresst. Aber selbst, wenn man das Gleichnis in allen Punkten durchzuführen berechtigt wäre, käme man noch nicht zu einer Selbsthilfe des Menschen, sondern nur zu einem Reagieren auf die dargebotene Medizin. Augustin wies ja auch ausdrücklich auf die zwei Aufgaben der Medizin hin. Feuerlein verwechselt das synergistische Problem mit dem pelagianischen. Ferner ist es doch überhaupt nicht möglich, von einer Erlösung zu reden, wenn die menschliche Natur von vornherein als so verderbt angesehen wird, dass eine Anknüpfung der Erlösungswirkungen unmöglich erscheint. Dies ist eine rein abstrakt dogmatische Betrachtungsweise, welche den Menschen, oder genauer den „natürlichen Menschen“, ins Auge fasst, wie er empirisch und geschichtlich überhaupt nicht gegeben ist. Die Bedeutung der Erziehung des Menschen durch die Geschichte wird hier völlig verkannt, und letztlich die Erlösungsfähigkeit des Menschen in Frage gestellt. Es wäre nur eine drastische Erlösung möglich, und eine solche ist unpsychologisch. So steht auch Feuerlein noch innerhalb der alten Fragestellung, welche das synergistische Problem beherrscht, indem er die eine Seite einseitig durchgeführt. Hätte Feuerlein bei Augustin von einem sublimen Synergismus trotz des Monergismus der Gnade gesprochen, wäre dagegen nichts zu sagen gewesen. Der Pelagianismus liegt aber den hier behandelten Gedankengängen fern. Der Pelagianismus ist nicht Synergismus, sondern ethischer Monergismus. Davon kann hier keine Rede sein. Feuerlein beachtet nicht den fundamentalen Unterschied der pelagianischen und augustinischen Gnadenlehre. Dass aber Augustin seine Gedanken über Christus als medicus und medicina hineinstellte in seine Gnadenlehre, war gezeigt.

Wenn nun weiter Feuerlein auf die Antithesen hinweist, in denen diese Lehre behandelt wird, so ist diesem Einwand Berechtigung nicht abzusprechen. Wir glaubten schon darauf hinweisen zu müssen, dass es schwer falle, in diesen mannigfachen Gegenüberstellungen noch immer unmittelbares religiöses Empfinden zu spüren. Aber daraus ergiebt sich noch nicht der Schluss, der Person Jesu komme lediglich symbolische Bedeutung zu. Die Einzelausführungen über Christus als den Arzt liessen doch bereits eine besondere Wertung der Person des geschichtlichen Erlösers erkennen, wenn auch die Gesamtanschauung diese wiederum zurückstellte. Dazu kommt, dass dem Lehrstück von der recapitulatio überhaupt der Mangel einer straffen systematischen Darstellung eigentümlich und wesentlich ist. Rhetorik und Kontemplation sind die zur Durchführung dieser Lehre notwendigen Elemente. Wenn aber die Gegenüberstellungen so mannigfach sich häufen, so bekundet sich darin das Interesse, zu zeigen, dass auch wirklich dort die Entwickelung wieder eingesetzt habe, wo sie aufhörte. Feuerlein vermisst völlig ein Verständnis für das Drama der Weltgeschichte. Aber grade die Rekapitulationstheorie sucht die οἰκονομία geschichtlich und christozentrisch zu verstehen. Letztlich führt diese Theorie auf den besonders in unserer Zeit geltend gemachten spekulativen Gedanken, dass die Erscheinung Christi eine notwendige sei in der Menschheitsgeschichte, dass Christus, der Höhepunkt der menschlichen Entwickelung, gekommen wäre, auch abgesehen von der Sünde, um die religiöse und sittliche Entwickelung zum Abschluss zu bringen. Die Idee des präexistenten Gottmenschen, des Verbum caro factum, musste ebenfalls zu dieser Annahme führen. Aber diese Konsequenz hat weder Augustin noch überhaupt ein Kirchenvater der alten Kirche gezogen.

Mit dieser letzten Auffassung von der Heilsbedeutung Christi ist aber zugleich, selbst wenn man noch innerhalb der physischen Kategorien der Morgenländer stand, eine Abwendung von der spezifischen und prinzipiellen Bedeutung der Menschwerdung gegeben. Es eignet dieser Theorie an sich das Bestreben, grade das Leben Jesu ins Auge zu fassen und die Thatsachen des Lebens Jesu als Heilsthatsachen anzusehen. Der Akt der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur ist nicht mehr der einzige und entscheidende. Das tritt uns schon bei Irenaeus entgegen. Dazu kommt, dass Augustin diese Theorie nicht wie Irenaeus, physischrealistisch verstanden hat, sondern die Wiederherstellung unter den ethischen Gesichtspunkt der

Heilung und Heiligung stellt. Recipimus justitiam; renovabimur a vetustate peccati . . . in corpus spirituale, Gedanken, die bei Irenaeus nur ganz beiläufig und nur unter dem jedes Mal bestimmenden Einfluss der Schrift ausgesprochen werden. Die Linien, die von der griechischen Heilsauffassung und einer organischen Verwertung der Zweinaturenlehre abführen, werden also immer kräftiger, und wir können uns jetzt den Gedanken Augustins von der Erlösungsbedeutung Christi zuwenden, welchen der innere Zusammenhang mit der Zweinaturenlehre fehlt und welche die griechische Auffassung des höchsten Guts nicht kennen.

§ 23. Objektive Erlösungstheorieen Augustins unter vorwiegender Berücksichtigung des Todes Christi.

1. Die Loskaufungstheorie.

„Ausführungen über den Tod Christi als Fundament des Heils sind häufig bei Augustin. Aber sie beziehen sich meist auf die Herrschaft des Teufels, die durch Christi Tod auf rechtlichem Wege aufgehoben ist“, sagt Harnack[1]), und Dorner meint[2]), dass im wesentlichen das Versöhnungswerk Christi in einen Rechtshandel mit dem Teufel, dem Vertreter der Offenbarungsgerechtigkeit Gottes verwandelt werde, aus dessen Schuldhaft uns der ungerecht und unschuldig leidende Christus befreie. Nach Kühner[3]) dagegen findet sich nur gelegentlich bei Augustin die Loskaufungs- oder Lösegeldstheorie, der zufolge dem Teufel durch die Menschwerdung und den Tod Christi ein Lösegeld bezahlt und die von ihm in Besitz genommene Menschheit aus seiner Macht losgekauft wurde. Mit Harnack aber behauptet er, dass lediglich die rechtliche Seite von Augustin geltend gemacht werde[4]). Alles was auf einen Betrug oder eine Täuschung hinauslaufe, habe er über Bord geworfen und diese ganze Theorie wohl im Interesse seiner durchgehend sittlichen Erlösungsauffassung und seines bestimmter ausgeprägten Gottesbewusstseins gereinigt. Nur die rechtliche Ueberwindung durch Christus habe er ausgesprochen[5]).

Bereits Irenaeus kennt die Vorstellung, dass Christus uns aus der Gewalt des Teufels befreit habe, aber so, dass alle gewaltsame Befreiung ihm fern lag und er lediglich sich innerhalb der Sphäre

[1]) III 184, Anm. 2. [2]) a. a. O. p. 172. [3]) a. a. O. p. 36. 38. [4]) a. a. O. p. 38. [5]) p. 39; cf. ebenfalls Thomasius, Christi Person und Werk. Bd. II[3] 141.

der Gerechtigkeit hielt[1]). Der Gedanke an einen dem Teufel gespielten Betrug liegt ihm ebenso fern wie der andere, dass der Teufel einen Anspruch an uns gehabt hätte. Beides hat zuerst Origenes ausgesprochen, und seitdem gewann diese Theorie in der griechischen Kirche Heimatsrecht. Der einzige, der diese Vorstellung missbilligte, war Gregor v. Nazianz. Unter den Vertretern dieser Theorie führt man gewöhnlich Gregor v. Nyssa an, der sie cat. 15—27 breit und abschreckend entwickelt habe[2]). Und doch fehlt es auch nicht bei Gregor v. Nyssa wie im Abendland bei Ambrosius an Ansätzen, welche die rechtmässige Ueberwindung des Teufels betonen. Die Gerechtigkeit Gottes in der Befreiung von der Knechtschaft, in die wir uns freiwillig begeben hatten, besteht darin, dass Gott den Lösepreis giebt, den unser jetziger Besitzer zu fordern geneigt ist. Gott hält uns nicht gewaltsam, sondern gerecht zurück und entreisst uns nicht mit Gewalt unserem Besitzer, dem wir uns verkauft haben, als wir dem trügerischen Schein nachgingen und in unserem Verlangen nach Wahrheit und Schönheit getäuscht wurden[3]). Gott thut in seiner Gerechtigkeit dem keine Gewalt an, welcher die Sklaven in seiner Gewalt hat und durch Kauf in rechtlicher Weise in ihren Besitz gelangt ist, sondern er hat sich selbst als Lösegeld gegeben, um gleich einem Bürgen die Schuld auf sich zu nehmen und den Unterworfenen von seinem Zwingherrn frei zu machen.

Also Gregor will jedenfalls vereinzelt in dem von Christus dem Teufel gezahlten Lösegeld den ausreichenden Kaufpreis erblicken, der in rechtlicher Weise ohne Anwendung von Gewalt gegenüber dem gegeben ist, der unser bisheriger rechtmässiger Besitzer war. So hat nicht bloss Ambrosius diese Theorie zu modifizieren gesucht. Allein weder Gregor noch auch Ambrosius, der noch deutlicher den Versuch erkennen lässt, die alte Anschauung zu modifizieren, kommen über die Ueberlistungstheorie der Griechen hinaus. Auch bei Ambrosius ist der Loskauf vom Teufel eine fraus, wenn auch eine pia fraus[4]).

---

[1]) Harnack II 174. [2]) Harnack II 174. [3]) Cat. magn. 166 22.
[4]) Förster, a. a. O. 137—139, Harnack II 174, Kühner p. 38. — Die anstandslose Rezeption der Betrugstheorie mag mit eine Folge des den griechischen Vätern unter den dogmatischen Kämpfen verloren gegangenen Wahrhaftigkeitssinns sein. Man fühlte sich den Gegnern gegenüber nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. Man unterschied geradezu zwischen δογματικῶς und ἀγωνιστικῶς oder διαλεκτικῶς Gesprochenem. Fälschungen standen auf der Tagesordnung und auf dem 6ten Konzil musste man das eingesammelte Beweismaterial ver-

Wie stellt sich nun Augustin zu diesem Gedanken? Dass Christi Blut ein Kaufpreis gewesen sei, finden wir oft erwähnt. Ganz allgemein redet er von dem Blut, quo redemti sumus [1]). Wo aber redemtio sonat, intelligitur et pretium [2]). Darum ist der grosse Kaufpreis das kostbare Blut Christi [3]). Wäre Christus nicht gekreuzigt, so wäre sein kostbares Blut nicht vergossen und der Erdkreis nicht losgekauft [4]). Er als mercator zeigt den Kaufpreis [5]). Er ist redemptor und pretium zugleich [6]), Christi Kreuzestod ein commercium emptionis [7]); emptor Christus, pretium sanguis, posessio orbis terrarum [8]).

So verbindet sich zunächst die Vorstellung vom Kaufpreis mit dem Tod Jesu. Des näheren nun verknüpft Augustin diesen Gedanken mit dem Loskauf vom Teufel. Baur hat die Wurzel dieser Theorie im Gnostizismus gefunden. Davon ist Augustin jedenfalls nichts bekannt. Er weiss sie nicht bloss mit der Schrift vereinbar, sondern auch in der Schrift begründet. Dass Christus für alle gestorben sei, hat ihm II Cor 5 14 gesagt. Darum sind auch alle tot, d. h. mit der Erbsünde belastet. Warum aber Christus gestorben sei, sagt ihm der Hebräerbrief. Es ist geschehen, um dem Teufel die Gewalt über den Tod zu nehmen. Ideo Christus mortuus est, sicut legitur ad Hebraeos, ut per mortem evacuaret eum qui potestatem habebat mortis, i. e. diabolum. Dies führt nun Augustin an anderer Stelle weiter aus. Der Teufel, der deceptor Evae [9]), hält die Menschen gefangen. Eos diabolus merito detinebat quos peccati reos conditione mortis obstrinxit [10]). Die Erbsünde und die Thatsünden haben dem Teufel ein Recht an den Menschen gegegeben. Jure aequissimo vindicabat diabolus omnem prolem primi hominis. Hatte der Teufel die Menschen durch die Sünde gefangen,

siegelt der Synode vorlegen, um etwaigen, vorher noch zu ermöglichenden Fälschungen zu begegnen. So kann es nicht befremden, wenn man auch den Aposteln und Christo selbst Unwahrhaftigkeit aufbürdet. Κατ' οἰκονομίαν hat Christus seine Allmacht verhüllt und gesagt, er wisse nicht, was er doch wusste. Ja Gott selbst belastet man nun seinem Gegner, dem Teufel gegenüber, mit Unwahrhaftigkeit.

[1]) III 613 Qu in Hept. IV 1321. 1925 enarr. in Ps. X 556 c. duas epp. X 1525 op. impf. X 706 c. Jul. u. ö. [2]) X 706 c. Jul. [3]) V 866 IV 1925 enarr. in Ps. VIII 835 de Trin. [4]) V 685. — Man sieht, wie weit Augustin sich hier, allerdings in einer Predigt, von dem neuplatonischen Gedanken entfernt, dass die Erscheinung Christi keine notwendige sei. Ihn trägt hier eine durchaus andere Stimmung. [5]) IV 178 enarr. in Ps. [6]) IV 179 ib. [7]) IV 1725 ib. [8]) ib. [9]) X 407 pecc. or. [10]) VIII 1025 de Trin.

dann ergab sich von selbst sein Herrschaftsrecht über sie [1]). Aber venit redemtor, et victus est deceptor [2]). Dies war nur möglich, weil Christus nicht mit der Erb- und Thatsünde behaftet, sündlos und gerecht, doch vom Teufel in den Tod getrieben wurde. Iniquissime sine ullo peccati merito [3]). An einem Schuldlosen vergriff sich der Teufel und überschritt demnach die Grenzen seines Machtbereichs. Tunc sanguis ille, quoniam ejus erat qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum, ut quia eos diabolus merito tenebat, quos peccati reos conditione mortis obstrinxit, hos per eum merito dimitteret, quem nullius peccati reum immerito poena mortis affecit [4]). So wurde der Teuffel besiegt, veritate justitiae, non violentia potestatis [5]), und iustissime genötigt, diejenigen frei zu geben, die er peccati merito gefangen hielt [6]). Durch dieselbe Natur, über deren Täuschung der Teufel sich bereits gefreut hatte, wurde er besiegt [7]). So ist Christus der redemptor geworden, cujus sanguine deletur debitum nostrum, auch das der Kinder [8]).

Nun findet sich freilich auch bei Augustin die Vorstellung, Christus habe d u r c h d a s S a k r a m e n t d e r I n k a r n a t i o n den Teufel bezwungen. Als Kaufpreis gilt geradezu die Menschwerdung. Pretio empti estis: propter vos Verbum caro factum est: propter vos qui erat Filius Dei, factus est filius hominum [9]). Darum heisst es dann: alligavit eum sacramento incarnationis suae [10]). Weil der Teufel unsere Natur getäuscht hatte, dignatus est unigenitus Filius Dei ipsam naturam nostram suscipere, ut de ipsa diabolus vinceretur et quem semper ipse sub se habet, etiam sub nobis eum esse faceret [11]). Hier wird freilich Gewicht auf die Notwendigkeit der assumtio der Natur gelegt, welche der Teufel hintergangen hatte. Dass aber Augustin nicht an die griechische Auffassung der Inkarnation denkt, zeigen folgende im Anschluss an den Gedanken von der Ueberwindung des Teufels durch die Menschwerdung ausgesprochenen Worte: quod nihil in eo reperiens morte dignum, tamen est permissus occidere; ac sic alligato abstulit tamquam spolia vasa ejus [12]). Die sündlose Natur des Menschen Jesus hat den Teufel besiegt. Es sind wesentlich dieselben Gedanken, die in der vorigen Periode uns bereits entgegentraten. Die Orientalen dachten anders. Sie reflektierten nicht auf die Sündlosigkeit Jesu,

---

[1]) VIII 1025 de Trin.; cf. CESL 25_{839} c. Felic. ib. 840 u. ö. [2]) V 726. [3]) Ench. p. 62. [4]) VIII 1029 de Trin. [5]) Enchir. 62 cf. VIII 1027 de Trin. [6]) Ench. 62. [7]) Enchir. 135; V 726. 153. [8]) X 128 de pecc. mer. [9]) V 680. [10]) IV 821. [11]) VI 291. [12]) IV 821 enarr. in Ps.

sondern auf den Logos, der durch das Fleisch verhüllt wurde und so den Teufel täuschte, der einen blossen Menschen vor sich zu haben meinte. Die Scheu aber, die Gregor v. Nazianz vor dem Gedanken hatte, dass das kostbare und teure Blut Christi dem Teufel, dem πονηρός als Lösegeld bezahlt worden sei [1]), kennt Augustin nicht. Auch ist es kein durchaus neuer Gedanke, wenn er auf die Sündlosigkeit des Menschen Jesus in dieser Erlösungsvorstellung die Betonung legt. Das hatte bereits Ambrosius gethan.

Nach Kühner, Dorner u. a. hat Augustin in dieser sündlosen Gerechtigkeit des Menschen Jesus das Mittel erblickt, den Teufel zu überwinden. Die menschliche Natur des Erlösers, sowie seine Sündlosigkeit im Leben und im Sterben befähigte ihn, die vollkommene Erlösungswirkung für die Menschen zu vermitteln [2]). Aber Augustin hat sich darauf nicht beschränkt. Er weist auch der Gottheit ihre bestimmte Funktion zu. Er lehnt zunächst die gewaltsame Ueberwindung des Teufels nur aus dem Grunde ab, weil der ordo inne gehalten werden müsse, quo prior est justitia, non quod potentia quasi mali aliquid fugienda sit [3]). Die Sterblichen vermögen ja nur wenig. Darum mögen sie sich an die Gerechtigkeit halten. Die Macht dagegen ist eine unsterbliche Gabe. Darum potentia sequi debet justitiam, non praeire [4]). Christus hat nun zwar zunächst durch justitia den Teufel besiegt, darauf aber durch potentia. Non est itaque difficile videre diabolum victum quando qui ab illo occisus est resurrexit. In der Auferstehung hat Christus die Macht gezeigt, die er als Gott hatte. So kommt Augustin in diesem Zusammenhang zu der Anschauung, dass der Gottmensch es ist, welcher den Teufel bezwingt. Illum esse opus erat, et hominem, et Deum. Nisi enim homo esset, non posset occidi: nisi Deus esset, non crederetur noluisse quod potuit, sed non potuisse quod voluit; nec ab eo justitiam potentiae praelatam fuisse, sed ei defuisse potentiam putaremus [5]). Der Gedanke ist also hier anders gewendet als sonst. Freilich, griechische Theologie ist hier noch nicht vorhanden. Es dient vielmehr gerade die Anerkennung der Gottheit dazu, die That des Menschen Jesus in noch stärkere, sittliche Beleuchtung zu stellen. Aber doch ist die Vorstellung nicht die gewöhnliche. Denn während Augustin sich sonst lediglich auf den Menschen Jesus und seine Erlösungsthat beschränkt, ist es hier der Gottmensch, den er im Auge hat. Und während Augustin

---

[1]) Or. 45 22. [2]) Kühner, a. a. O. p. 39. [3]) VIII 1027 de Trin. [4]) ib. [5]) VIII 1028 ib.

sonst lediglich auf die justitia, d. h. das gerechte Leben Jesu den Blick hinwendet, unter Abweisung des Gedankens der potentia, sucht Augustin hier beide Begriffe in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu bestimmen. Als Mensch überwindet Jesus durch die justitia den Teufel, als Gott durch die potentia in der Auferstehung; und auch das sündlose Leben Jesu gewinnt erst im Hinblick auf die Gottheit seine rechte Bedeutung. Die potentia ist endlich nicht an sich als etwas Untersittliches anzuschauen. Nur der ordo ist inne zu halten, dem zufolge die justitia die prior ist, die potentia die posterior. So wird der Gottheit und Menschheit hier ihre bestimmte Aufgabe zugeteilt; ja scheinbar hat die Gottheit das Uebergewicht erhalten. Aber Augustin hat doch die Ueberwindung des Teufels durch die justitia des Menschen Jesus höher gewertet: Illud es majus, et ad intelligendum profundius, videre diabolum victum, quando sibi vicisse videbatur, i. e. quando Christus occisus est.

Eine Ueberlistung des Teufels ist in den obigen Ausführungen nicht nur nicht angedeutet, sondern ausgeschlossen. Dies hatte Kühner[1]) zu der Behauptung veranlasst, es sei die alte Vorstellung von Augustin gereinigt[2]), und Harnack deutet gleichfalls nur an, dass es sich um eine Ueberwindung auf rechtlichem Wege handelt[3]). Dorner vollends erblickt im Teufel den Vertreter der göttlichen Strafgerechtigkeit. Das Versöhnungswerk Christi sei im wesentlichen ein Rechtshandel mit dem Teufel[4]).

Nun ist aber bei Augustin nicht bloss die alte Theorie vom Handel mit dem Teufel vorhanden, sondern sie findet sich auch noch in der Form eines dem Teufel gespielten Betruges, und zwar grade in den erbaulichen Schriften Augustins. Es hat also Augustin nicht immer lediglich die rechtliche Seite zum Ausdruck gebracht, sondern vielmehr auch noch mit den Griechen und Ambrosius an den Logos gedacht, der durch das Fleisch verhüllt, den Teufel hintergangen habe. Der Teufel wurde gefangen in der Mausefalle. Et quid fecit redemtor noster captivatori nostro? Ad pretium nostrum tetendit muscipulam crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum[5]). In einer Apostrophe an den Teufel führt Augustin aus, er habe sich ohne Grund gefreut über den Tod Christi. Er sei ja gefangen in der Mausefalle. Quid ad horam exsultasti, quia invenisti in Christo carnem mortalem? Muscipula tua erat: unde laetatus

---

[1]) doch vergl. ebenfalls schon Hagenbach, DG. 6. Aufl. p. 263; Baur, Versöhnungslehre p. 68 ff.; Gieseler, Dogmengesch, p. 382. [2]) a. a. O. p. 34. [3]) III 184. [4]) a. a. O. p. 172. [5]) V 726.

es, inde captus es. Ubi te exsultasti aliquid invenisse, inde nunc doles quod possederas perdidisse[1]). Das Fleisch Christi war der Köder, die Lockspeise in der Falle. Exsultavit diabolus quando mortuus est Christus, et ipsa morte Christi est diabolus victus: tamquam in muscipula escam accepit. Gaudebat ad mortem, quasi praepositus mortis. Ad quod gaudebat, inde illi tensum est. Muscipula diaboli, crux Domini: esca qua caperetur, mors Domini[2]). Wenn auch Augustin ein Mal dieser Auffassung vom Kreuz Christi als der Mausefalle sofort die reinere Anschauung folgen lässt: ille autem potuit sanguinem istam fundere, non meruit bibere. Et in eo quod fudit sanguinem non debitoris, jussus est reddere debitores; fudit sanguinem innocentis, jussus est recedere a nocentibus[3]), so kann dies doch nicht die Thatsache aufheben, dass auch Augustin noch nicht ganz mit der alten Vorstellung gebrochen hat.

Eng verwandt mit diesem Gedanken von der Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels ist der andere von der Befreiung aus der Macht der Dämonen. Das Bewusstsein von der Realität der Dämonen war ja in jener Zeit noch sehr lebendig, wie dies besonders die Ausführungen Augustins in der civitas Dei zeigen. Die Schrift konnte einen solchen Glauben nur stützen. Die Evangelien und paulinischen Briefe boten beide Gelegenheit, das Werk Christi auf die Vernichtung der Macht der Dämonen und Mächte zu beziehen. So findet sich denn sehr oft bei Augustin jenes Wort des Kolosserbriefes verwertet, welches den Tod Christi darstellt als einen Sieg und Triumph über die Mächte der Finsternis. Von der Macht und Herrschaft der Dämonen befreit nur die Gnade Jesu Christi[4]). Dem Teufel verfallen und seine Gefangenen, dienten die Menschen den Dämonen. Vendere se potuerunt, sed redimere non potuerunt. Venit redemtor et dedit pretium: fudit sanguinem suum, emit orbem terrarum. Den paulinischen Gedanken des Loskaufs vom Gesetz hat Augustin z. T. nach Massgabe dieser Vorstellung verstanden: ut fuso sanguine sine culpa, omnium culparum chirographa delerentur, quibus debitores qui in eum credunt, a diabolo antea tenebantur. Et ideo: hic est, ait, sanguis meus, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum[5]).

Ohne ausdrückliche Bezugnahme auf diesen Zusammenhang in direkter Anlehnung an paulinische Gedanken hat Augustin

---

[1]) V 745. [2]) V 1210. [3]) V 726. [4]) VII 138 de civ. Dei. [5]) X 180 de pecc. mer.; II 866 ep. 190.

auch den Gedanken eines Loskaufs derer, die unter dem Gesetze standen, gekannt und ausgesprochen[1]), namentlich in direkter Anknüpfung an Gal 4_4[2]). Aber dass Augustin in solchen Fällen wirklich den paulinischen Gedanken sich angeeignet hätte, ist unwahrscheinlich. Die paulinische Gesetzesbetrachtung ist Augustin fremd. Sein Verständnis der Bedeutung des Gesetzes geht aus von Mth 5_{19}. Christus ist finis legis. Das ist für Augustin der durchschlagende Gesichtspunkt, den er in den Auslegungen der Psalmen (εἰς τὸ τέλος), in den Erklärungen der Evangelien und der Briefe, auch derjenigen des Paulus, immer wiederholt. Finis legis ist Christus aber als Vollender des Gesetzes. Von einer Abrogation des Gesetzes dagegen durch den Tod Christi, wie es von Paulus Gal 3 und Röm 10 ausgesprochen ist, weiss Augustin nichts. Der paulinische Gedanke von Christus als dem Ende des Gesetzes fällt unter die Beleuchtung des synoptischen von Christus als dem Vollender des Gesetzes. Grade im Hinblick auf Röm 10_4 sagt Augustin: finis non consumens sed perficiens. Duobis enim modis dicimus finem, vel quo fit ut non sit quod erat, vel quo fit, ut perfectum sit quod incoatum erat[3]). Demnach hat Christus das Gesetz nicht aufgehoben, sondern erfüllt[4]); das gilt auch hinsichtlich Mth 5_{21}, wo ja Christus sich dem Wortlaut nach direkt dem Gesetz gegenüberstellt. Auch hier handelt es sich nicht um ein solvere, sondern um ein implere. Dies wird nachgewiesen an den justi antiqui, an Henoch, Seth und anderen, deren Herz ein Tempel Gottes war. Auch bei ihnen war bereits die lex tunc plena; darum löst auch Christus hier nicht das Gesetz[5]). Daraus erhellt, dass Augustin den Loskauf vom Gesetz doch anders hat verstehen müssen als Paulus ihn verstanden hat. Man muss anknüpfen an den von Augustin den Pelagianern gegenüber geltend gemachten paulinischen Gedanken, dass das Gesetz Erkenntnis der Sünde bringe, aber unsern Willen nicht gut machen könne[6]). Lex jubet magis quam juvat, littera occidit, spiritus vivificat[7]) per legem cognitio peccati[8]). Durch das Gesetz erkennen wir die Gerechtigkeit, die wir haben sollten[9]). Es erweckt, wenn es uns belehrt, immer nur unser Schuldbewusstsein: facit praevaricationis reos[10]). Die Schuld bedeutet aber für Augustin das Verfallensein an den Teufel. Schuld ist Schuldhaft; von einer Schuld gegen Gott zu reden ver-

[1]) II 242 ep. 140. [2]) IV 219. [3]) IV 230 enarr. in Ps. IV 514. 662 ib.; VIII 674 ad Oros.; CESL 25 $_{344.\ 485.\ 490.\ 503.\ 515}$ c. Faust. [4]) CESL 25 $_{505}$. [5]) CESL 25 $_{518}$ c. Faust. [6]) X 379 de gratia Chri. [7]) X 364 ib. [8]) 214 de op. et litt. [9]) X 367 de grat. Chri. [10]) X 364 de gr. Chri.

bietet ihm sein Neuplatonismus. Schuld und Strafe fallen zusammen. Das im Menschen vorhandene Schuldgefühl ist von Augustin auch nur zur Strafe als timor poenalis in Beziehung gebracht, der erst auf grund des Loskaufs aus der Schuldhaft des Teufels und des Todes zu schwinden beginnt. Daraus erhellt denn nun, dass Augustin den Loskauf vom Gesetz, welches ja das Verfallensein an den Teufel zum Bewusstsein bringt, nicht im Sinne Pauli verstanden haben kann, dass er vielmehr den Gedanken des Loskaufs vom Teufel zu grunde legen muss. Diese Konsequenz seines Schuldbegriffs und der Verbindung desselben mit der Gesetzesidee hat Augustin auch gezogen. Denn Gal 4 4. 5, welches lediglich von der Befreiung derer, die unter dem Gesetze standen, handelt, hat er umgesetzt in den Gedanken des Loskaufs vom Teufel [1]).

Endlich hat Augustin diese ganze Lösegeldstheorie modifiziert, indem er sie in den Kampf Jesu mit dem Teufel und den Sieg Jesu über ihn umbiegt. Augustin setzt hier Gedanken fort, die bereits in der vorigen Periode nachweisbar waren, ohne jedoch damit etwas Neues zu bieten. Sowohl bei Ambrosius als auch bei den griechischen Vätern findet sich diese Modifikation [2]), die an Gedanken des Kolosserbriefes sich anschliesst. Christus hat den Teufel getötet: occidit diabolum [3]). Er tritt ein in das Haus des Starken, nämlich in die Welt, welche unter der Botmässigkeit des Teufels steht und bindet den Hausherrn: coercet et cohibet potestatem, potestatis suae fortioribus vinculis, et sic eripit vasa ejus [4]). In diesem Zusammenhang ist Augustin auch geneigt, die Ueberwindung des Teufels nicht zurückzuführen auf den Tod Christi, sondern auf seine Auferstehung: victo diabolo per resurrectionem [5]). Hier ist der auch in der Schrift de Trinitate [6]) geltend gemachte Gesichtspunkt der vorwaltende, die ursprüngliche Theorie also wesentlich modifiziert.

Harnack urteilt über diese Theorie, sie sei ein Ausdruck dafür, dass des Teufels Macht nicht erst durch die zukünftige Erscheinung Christi gebrochen werden werde, sondern bereits durch den Tod Christi gebrochen sei [7]). In diesem Sinne sei sie die Grabschrift auf die alte eschatologisch gerichtete Dogmatik [8]). Das soll nicht durchaus bestritten werden. Aber der Gedanke, dass erst in der Endvollendung des Teufels Macht gebrochen werde, ist damit noch nicht beseitigt. Freilich erhält die ganze Teufelstheorie unter

[1]) IV 269 enarr. in Ps. [2]) Ritschl, Rechtfertigung etc. I² 15. [3]) VIII 1028 de Trin. [4]) II 982 ep. 217. [5]) IV 906 enarr. in Ps. [6]) VIII 1027. 1028. [7]) II 174. [8]) ib.

dieser Voraussetzung eine andere Wendung. Der Tod Christi wird dann überhaupt nicht auf die Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels bezogen; es ist der Tod Christi in diesem Falle nur ein Beispiel dessen, was einst an der ganzen Kirche geschehen wird. Es greift hier die Vorstellung von Christo als dem Haupt der Kirche ein. Christus hat durch seinen Tod den Teufel überwunden, d. h. also, den Teufel, sofern er Ansprüche an ihn zu haben vermeinte. Diese Ansprüche sind durch Tod und Auferstehung als unrechtmässig offenbar geworden. Die Ansprüche des Teufels an die gläubige Menschheit werden aber erst zur Zeit der letzten Auferstehung endgültig niedergeschlagen werden. Dann wird die Kirche eintreten in den Besitz, den jetzt bereits ihr Haupt inne hat. Exuens se carnem principatus et potestates exemplavit. Per hanc enim mortalitatem nobis invidae diabolicae potestates dominabantur; quas exemplasse dictus est, quia in se ipso capite nostro praebuit exemplum, quod in toto ejus corpore, i. e. ecclesia ex diaboli potestate liberanda, in ultima resurrectione complebitur[1]). Das Gesichtsfeld Augustins ist hier ersichtlich ein anderes wie sonst, wenn er den Handel Christi mit dem Teufel entwickelt. Schon dass er den Tod Christi hier als ein Beispiel dessen auffasst, was einst allgemein geschehen wird, weist hin auf eine neue Beleuchtung der alten Theorie. Die Vorstellung von dem Handel mit dem Teufel, durch welchen die Menschen der Schuldhaft entrissen werden, und die Vorstellung von der Besiegung des Teufels durch Christus, der hier nur als exemplum in Betracht kommt, sind Auffassungen, die nicht demselben Boden entwachsen sind. Der Nachdruck liegt gar nicht auf Christus als dem Mittler und auf seiner ausreichenden Mittlerthat, die sonst vorausgesetzt wurde. Christus erscheint hier als der Anfänger und Erstgeborene, dessen Geschick die Christenhoffnung auf eine definitive, nicht bloss eingeleitete Ueberwindung des Teufels verbürgt. Freilich fehlt es dieser Anschauung noch völlig an jeder Andeutung über eine ethisch-psychologische Begründung. Wenn Augustin hier die erstmalige Ueberwindung des Teufels durch Christus weiter ausgeführt hätte, wäre er gewiss auf das alte Schema zurückgekommen. Aber in der Allgemeinheit dieses Gedankens tritt uns doch bereits eine mehr verinnerlichte Auffassung entgegen. Es wird mit psychologischen Motiven gerechnet.

Eine solche über die rein objektive und trans-

[1]) CESL 25 $_{475}$ c. Faust.

zendente Lösegeldstheorie hinausgehende Betrachtung ist noch an anderen Punkten spürbar, wenn Augustin, darin die notwendige Konsequenz einer jeden objektiven Versöhnungstheorie ziehend, entweder mit ethischen Motiven rechnet oder Motive streift, welche das Problem der Heilsgewissheit berühren. Aus der Vorstellung von dem Rechtshandel Christi mit dem Teufel zieht Augustin nicht die Konsequenz, dass für den Christen der Teufel nun überhaupt keine Bedeutung mehr habe. Dass der Teufel durch Christus überhaupt extra mundum geschickt sei, ist häretische Meinung; der Teufel ist nur gesandt foras ab animis eorum, qui cohaerent verbo Dei[1]). Dieser Hinweis zeigt die Abwendung von der rein objektiven Theorie. Man darf aber das Wort nicht so verstehen, als befinde sich der Christ im Bewusstsein völliger Befreiung. Debemus ergo cognoscere quis sit adversarius ipse, quem si vicerimus coronabimur. Ipse est quem Dominus noster prior vicit ut etiam nos in illo permanentes vincamus[2]). Die Unzulänglichkeit der objektiven Theorie hat Augustin selbst gefühlt. Wie Christus den Teufel besiegt durch Gerechtigkeit und nicht durch Gewalt, ita et homines imitantes Christum, justitia quaererent diabolum vincere, non potentia[3]). Damit wird die Theorie selbst eigentlich ihrer prinzipiellen Bedeutung entkleidet. Christus ist nur der erste, der den Teufel besiegt hat, die übrigen besiegen ihn durch Nachahmung Christi. Daneben fehlt es nicht an solchen Sätzen, welche auf die einzelne Seele des einzelnen Christen diese ganze Vorstellung anzupassen versuchen, also die Linie des rein objektiven Handels überschreiten, um die Zuversicht des Christen zu stärken. In aeternum hat Christus uns losgekauft[4]). Qui nos tanto pretio redemit, non vult perire quos emit. Non emit, quos perdat, sed emit, quos vivificet[5]). Tanti emit, ut solus possideret[6]). Es will demnach Augustin durch den Hinweis auf den grossen Kaufpreis des unschuldig Gestorbenen[7]) direkt die Heilsgewissheit des Christen kräftigen. Dasselbe ist der Fall, wenn er in seinen Predigten darauf hinweist: lege pro te mortem salvatoris, lanceam percussoris, pretium redemtoris[8]), oder den Zuhörer anredet: tu, serve redemte sanguine crucifixi Domini tui[9]).

So fehlt es nicht an Ansätzen zu einer Verinnerlichung der an sich zunächst rein objek-

---

[1]) VI 291 de ag. Chr. [2]) VI 291 de ag. Chr. [3]) VIII 1027 de Trin. [4]) II 684 ep. 157. [5]) V 153. [6]) III 1441. [7]) V 153. [8]) 146. [9]) 54.

tiven Theorie von der Ueberwindung des Teufels durch den Tod Christi. Es ist diese Theorie nicht überall eine rein transzendente, die mit unmittelbar religiösen Motiven überhaupt nicht rechnete. Freilich von da bis zu einer wahrhaft innerlichen, subjektiv praktischen, unmittelbar erfahrbaren Erlösungsanschauung ist noch ein weiter Schritt. Im Rahmen dieser Vorstellung wird man überhaupt nicht so weit gelangen können, da sie ihrer Natur nach transzendent und unpsychologisch ist und die Erfahrung der Gottesgemeinschaft nicht zum Ausdruck bringen, die Gemeinschaft der Erlösten mit Gott nicht begründen kann. Denn Gott kommt in dieser Theorie nicht irgendwelche entscheidende und unmittelbare Bedeutung zu. Darum ist sie im letzten Grunde auch nicht religiös, ganz abgesehen von ihrer mythologischen Ausgestaltung. Allerdings hat sie für eine Zeit, welche von der Realität der Personalität des Teufels und der ihm unterstellten Geister durchdrungen ist, gewiss grosse Bedeutung. Dennoch muss man urteilen, dass die Durchführung dieser Vorstellung bei Augustin trotz der Abwendung von der griechischen Vorstellung und trotz des Hinweises auf das sündlose, menschliche Leben des Mittlers und seines unschuldigen Todes nicht über eine fides historica hinausführt.

Doch wird man nicht dem absprechenden Urteil Feuerleins beipflichten können, welcher meint, die reale Leistung Christi bei seinem Sterben sei eine ziemliche Passivität. Nicht die seinem Sterben innewohnende Kraft, sondern das zufällige Vergreifen des Teufels an ihm brachte uns Rettung. An diesem Urteil ist schon dies zu beanstanden, dass Feuerlein es auf das Sterben Christi überhaupt ausdehnt und sich nicht auf die spezifische Vorstellung vom Rechtshandel mit dem Teufel beschränkt. Sodann hat Feuerlein, der Augustins Stellung in der Kirchen- und Kulturgeschichte darlegen will, mit keiner Silbe angedeutet, dass Augustin irgendwie etwas Sonderliches in dieser Theorie geleistet haben könnte. Feuerlein ist hier wieder sehr einseitig. Sein Urteil möchte berechtigt sein, wenn man auf jene Stellen sich beschränken dürfte, in welchen Augustin noch die alte Betrugstheorie ausgesprochen hat. Aber Feuerlein beruft sich nicht auf solche Aeusserungen. Er scheint vielmehr die Gesamtanschauung Augustins im Auge zu haben. Da wird man aber doch zunächst hinweisen müssen auf jene, auch von anderen Vätern erreichte Modifikation, der zufolge Christus den Teufel im Kampfe besiegt hat; sodann aber auch auf die ethische Begründung der That Christi, welche die reale

Leistung Christi mehr hervorhebt als Feuerlein anzunehmen geneigt ist. Hält man dem freilich Augustins Lehre von der Person Christi entgegen, welche ja die Sündlosigkeit physisch erklärt und von Versuchungskämpfen nichts wissen will, wird man Feuerlein Recht zu geben eher geneigt sein. Aber wir dürfen nicht aus der Anschauung über die Person Christi Schlüsse zur Beurteilung des Werkes Christi ziehen. Das zeigten uns schon die aus der Presbyterzeit gewonnenen Resultate. Es prägt sich auch in der ganzen Anschauung eine Stimmung aus, welche das menschliche Leben Jesu, soweit es unter den Gesichtspunkt des Heilswertes gestellt wird, als Aktivität aufzufassen versucht. Daran ist freilich auch der Gottesbegriff Augustins beteiligt. Bekundet sich aber auch in der Voranstellung des Menschen Jesus nicht notwendig ein ursprüngliches Interesse an der Menschheit Jesu, so hat man doch in der Betonung der sündlosen Vollkommenheit des Menschen Jesus den ersten grossen Ansatz zu einer ethischen und persönlich menschlichen Schätzung des Heilswerkes Jesu gewonnen und in den Versuchen, diese Vorstellung mit Frömmigkeitsmotiven zu verknüpfen, die Anklänge an eine psychologisch begründete und vermittelte Erlösungsanschauung.

Des weiteren ist beachtenswert, dass diese Theorie von Augustin mit der remissio peccatorum verknüpft wird. Das Heilsgut ist also ethisch bestimmt. Von hier aus hätte die ganze Vorstellung eine völlige Umwandlung erfahren können unter Zugrundelegung von Röm 6 und Joh 8, Schriftstellen, an welche diese Theorie anknüpfen und durch welche sie korrigiert werden kann. Wahr sind aber auch diese nur, sofern sie den psychologischen Thatbestand des von der Sünde geknechteten Menschen zum Ausgangspunkt haben. Sobald diese psychologische Wahrheit metaphysiziert wird, gerät man auf Abwege. Die Folge kann nur eine Verkümmerung der religiösen Vorstellungswelt sein; die Erlösung wird ihrer direkten, anthropologisch-psychologischen Beziehung entkleidet. Erst Petrus Lombardus hat, in der Linie dieses Gedankens sich bewegend, die Herrschaft des Teufels als die ethische Gebundenheit des Menschen an die Sünde aufgefasst. Die Ueberwindung des Teufels durch den Tod Christi müsste dann so gedeutet werden, dass Sünde und Liebe der Menschen zu Gott sich ausschliessen. Die Prämissen zu einer solchen Umbiegung der vorliegenden Theorie besass Augustin in den subjektiv-praktischen Erlösungsgedanken der Presbyterzeit. Aber er hat sie nicht zu einer Korrektur der Loskaufungstheorie verwendet. Indem er nun noch die falsche Meta-

physizierung psychologischer Wahrheiten mit philosophischen Gedanken verquickt hat, die, weil auf dem Boden des Verstandes erwachsen, der Empfindungswelt des Gemütes nie gerecht zu werden und das wesentlich persönliche Leben nie zu erfassen vermögen, weil die Kategorie der Allgemeinheit die bestimmende ist, so ist die Komplikation gegeben, welche den eigentlichen Nerv religiösen Lebens lähmen muss. Ist trotzdem das Gemütsleben noch immer mächtig im Menschen, so kann es gegen die Vergewaltigung durch den Verstand zwar reagieren, aber diese Reaktion innerhalb des vom Verstande geschaffenen Schemas nur in einer Unterströmung zum Ausdruck bringen. Beides ist bei Augustin der Fall gewesen. Von der Aufnahme der sittlich anstössigen Betrugstheorie, die bei Augustin wohl aus seinem regen Fantasieleben und der Macht der kirchlichen Vergangenheit wird abgeleitet werden müssen, soll hier abgesehen werden, da dieser letzte Rest kein wesentliches Merkmal seiner Loskaufungstheorie bildet. Die Reaktion wahrhaft religiösen Empfindens ist zwar zu spüren, konnte aber das eiserne Schema der Unveränderlichkeit Gottes nicht durchbrechen und die Metaphysizierung psychologischer Wahrheiten nicht rückgängig machen. So konnte diese Erlösungsanschauung weder ein neues Verhältnis zu Gott begründen, da ihr die innere Wahrheit fehlt, noch dem vollen Ernst der Sünde gerecht werden. Die Sündenvergebung ist zwar Aufhebung der Schuld; aber die Schuld ist nichts weiter als die Schuldhaft des Teufels, d. h. die mechanische Abhängigkeit vom Teufel. Die Erlösung ist redemtio, nicht reconciliatio. Dem Begriff der Erlösung ist jede Beziehung auf den menschlichen Willen genommen. Der Sündenbegriff Augustins trägt akosmistische Signatur wie auch der Glaube. Selbständigkeit der Kreatur giebt es nicht, sodass der Glaube erst dann einen Wert hat, wenn er Liebe geworden ist, d. h. wenn die Vereinigung mit Gott durch die gratia und den befreiten Willen erreicht ist. Für das Werk Christi bleibt demnach, wenigstens hier, n u r d i e f i d e s h i s t o r i c a ü b r i g.

Wenn aber Ritschl[1]) bemerkt, es erhebe sich bei der Durchführung des Gedankens, dass der Ausgang des Rechtshandels in Widerspruch mit dem leitenden Begriff der Gerechtigkeit Gottes trete, da das dem Teufel für die Menschen dargebotene Aequivalent ungeeignet sei, in seinem Besitz zu bleiben, der Teufel sich also über die Konsequenzen des mit Gott eingegangenen Rechthandels getäuscht habe, und der alles wissende Gott dies also vorausgesehen

---

[1]) Ritschl, Rechtf. und Vers. I² 17.

und beabsichtigt habe; diese Absicht stehe aber im Widerspruch mit der Voraussetzung der Gerechtigkeit Gottes, also sei die Theorie ein Widerspruch in sich, also unwahr, so trifft dies nicht so sehr die augustinische als die griechische Fassung der Loskaufungstheorie. Denn für Augustin ist der leitende Gesichtspunkt nicht die Gerechtigkeit Gottes als des einen Paziszenten, sondern der sündlos lebende Jesus. Zwar spricht Augustin von der justitia Dei, welche das Menschengeschlecht in die Gewalt des Teufels überliefert habe und welche den Teufel besiegte. Aber diese justitia Dei ist die justitia Christi. Quae est igitur justitia qua victus est diabolus: quae nisi justitia Christi?[1]) Der Gedanke, dass Christus ein für die Menschen dargebotenes Aequivalent sei, welches in den Besitz des Teufels übergehen sollte, ist hier so wenig angeschlagen, wie überall dort, wo die Erlösung aus der Gewalt des Teufels zurückgeführt wird auf das gerechte, sündlose Leben Jesu. Wo aber auf die potentia rekurriert wird, ist der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes als der leitende überhaupt fallen gelassen und die Loskaufungstheorie unversehens umgesetzt in einen Kampf mit dem Teufel und einen Sieg über ihn. Dass mit dieser Modifikation ein fremdes Element in die Grundvorstellung eingedrungen ist, giebt Ritschl wenigstens indirekt zu[2]). Es handelt sich innerhalb der eigentlich augustinischen Loskaufungstheorie nicht um Gott und den Teufel, sondern um Christus und den Teufel[3]).

Sowohl hinsichtlich der dogmengeschichtlichen als der dogmatischen Beurteilung bedurfte Kühners Darstellung einer Korrektur. Kühner zeigte weder den letzten Rest der alten und von späteren wieder energisch aufgenommenen Anschauung von der Ueberlistung des Teufels, noch wies er auf jene Züge hin, welche die Transzendenz der ganzen Theorie zu durchbrechen suchten. Kühner hat aber ebenfalls nicht hingewiesen auf den Zusammenhang, der zwischen der Loskaufungstheorie und dem stellvertretenden Opfergedanken besteht. Beide Anschauungen stellt er vielmehr nebeneinander und spricht nur die Vermutung aus, es sei anzunehmen, dass Augustin diese Loskaufungsvorstellung nicht ohne Zusammenhang mit seiner Versöhnungslehre gedacht und ausgesprochen habe. Es scheine, als wolle er die Loskaufung und die Auflösung jeglichen Rechtsanspruchs des Teufels als Vorbedingung der Versöhnung der Menschen mit Gott hinstellen[4]). Für diese Vermutung hat er es

---

[1]) VIII 1028 de Trin. [2]) Ritschl, a. a. O. I 16. [3]) Dass diese ganze Theorie mit der Gnadenlehre sich nicht vereinigen lässt, war schon in der vorigen Periode gezeigt. [4]) Kühner, a. a. O. p. 39.

unterlassen, den Beweis zu erbringen.

Thatsächlich kennt Augustin einen anderen Zusammenhang, indem er nicht die eine Vorstellung die Voraussetzung für die andere sein lässt, sondern sie ineinander übergehen lässt. Augustin hat den Opfergedanken mit dem der Befreiung vom Teufel verbunden. Das Schweigen Kühners über diesen Punkt ist um so auffallender, als der von ihm mehrfach zitierte Dorner grade die Opfervorstellung in die Loskaufungstheorie aufgehen lässt. Die Vorstellung von Christo als dem geschlachteten Lamm wird mit der von Christus als dem redemtor verbunden. Sanguinem fudit, sanguine suo emit, sanguine agni immaculati emit, sanguine unici Filii emit .... emtor Christus est, pretium sanguis, possessio orbis terrarum[1]), und in den Konfessionen heisst es im Hinblick auf die verstorbene Monnica: tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit, cui nullius diei praetermissione servierat; unde sciret dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum quod erat contrarium nobis, qua triumphatus est hostis computans delicta nostra, et quaerens quid obiciat, nihil inveniens in illo in quo vincimus. Quis ei refundet innocentem sanguinem? Quis ei restituet pretium quo nos emit ut nos auferat ei? Ad cujus pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fidei. Nemo a protectione tua disrumpat eam: non se interponat nec vi nec insidio leo et draco: neque enim respondebit illa nihil se debere, ne convincatur et obtineatur ab accusatore callido; sed respondebit dimissa debita sua ab eo, cui nemo reddet quod pro nobis non debens reddidit[2]). Die Sündenvergebung wird zugleich mit der Besiegung des Teufels und mit dem Opfergedanken verbunden: In ejus nomine vincitur, qui hominem assumsit egitque sine peccato, ut in ipso sacerdote et sacrificio fieret remissio peccatorum; i. e. per mediatorem Dei et hominum ... per quem facta peccatorum purgatione reconciliamur Deo[3]). An eine mystische Vereinigung mit Christus, auf welche das Wort in ipso sacerdote hindeuten könnte, ist nicht zu denken. Denn das „in“ wird gleich durch „per“ ersetzt. Es bleibt bei der objektiven Theorie. Es werden demnach die Vorstellung von Christo als sacerdos und victima sowie die von dem an den Teufel gezahlten Preis mit einander verbunden. Wir haben darum den Opfergedanken Augustins näher ins Auge zu fassen und zu untersuchen, ob man mit Dorner beide Theorien mit einander identifizieren darf.

---

[1]) IV 1925 enarr. in Ps. V 1501. 1515 III 1439 X 706 c. Jul. [2]) Conf. IX 13 $_{36}$. [3]) VII 300 de civ. Dei.

2. Die Stellvertretungstheorie.

(Opfer, Sühnopfer, Stellvertretung.)

Bei Kühner finden wir im Anschluss an Harnack die Worte: die von Augustin entwickelte Anschauung von Christi stellvertretendem Sühnopfertod beruhe fast lediglich auf biblischen Reminiszenzen. In ihr erscheine er unselbständig, die Kombination des Opfers Christi mit der Aufhebung der Schuld und des Strafleidens sei bei ihm vielleicht am unsichersten, da er als Neuplatoniker und tiefer christlicher Denker auch andere und reichere Gesichtspunkte gekannt habe[1]). Eine vollständig ausgebildete Sühnopfertheorie sei erstmals von Anselm im Mittelalter aufgestellt[2]). Kühner hat dies Citat zunächst nur aus Harnacks Dogmengeschichte übernommen. Denn von dem Neuplatoniker Augustin merkt man in Kühners Schrift sehr wenig. Dass nun bei Augustin eine Sühnopfertheorie nachzuweisen sei, ist freilich unwahrscheinlich. Fand doch grade Anselms Theorie deswegen Widerspruch, weil sie mit augustinischen Traditionen nicht harmonierte. Aber es sind doch wenigstens die Ansätze zu einer solchen Theorie ausgesprochen, und Sätze von Augustin in solcher Schärfe und Bestimmtheit formuliert, dass man an die Prämissen der anselmschen Satisfaktionstheorie erinnert wird und eine objektive, juridische Auffassung vor sich zu haben meint. Förster hat[3]), indem er auf diese Gedankenreihe hinwies, gesagt, es werde hier einseitig das Moment der göttlichen Strafgerechtigkeit hervorgehoben. Nun ist es freilich richtig, dass in den von ihm zitierten Stellen dies Moment hervortritt. Aber er bringt die Citate nicht vollständig und stellt die von ihm gebrachten Aeusserungen Augustins hinein in seine Anschauung über den Tod Christi, während Augustin sie im Zusammenhang seiner Ausführungen über das Busssakrament ohne direkte Beziehung auf den Tod Christi bringt.

Wir lesen in Augustins Predigten die Worte: Peccatum enim, fratres, impunitum esse non potest. Si peccatum impunitum remaneat, injustum est, ergo sine dubitatione puniendum. Hoc tibi dicit Deus tuus: Puniendum est peccatum aut a te, aut a me. Punitur ergo peccatum, aut ab homine poenitente, aut a Deo judicante. Punitur ergo aut a te sine te, aut a Deo tecum. Quid est enim poenitentia, nisi sua in seipsum iracundia? Qui poenitet, irascitur

---

[1]) a. a. O. p. 28. [2]) ib. [3]) a. a. O. p. 309.

sibi. Nam si non ficte fiat, unde est et pectoris tunsio? Quid feris, si non irasceris? Quando ergo tundis pectus, irasceris cordi tuo, ut satisfacias Domino tuo ... Irascere quia peccasti, et puniens te ipsum noli peccare. Exsuscita cor poenitendo, et hoc erit sacrificium Deo[1]). Puniendum est peccatum, aut a te, aut ab ipso (sc. Gott). Si punitur a te, tunc punietur sine te; si vero a te non punitur, tecum punitur. Confitemini ergo Domino, quoniam bonus est. Laudate quantum potestis ... effundite coram illo corda vestra[2]). An einer anderen Stelle führt Augustin aus, dass nur durch ganz besonders starke Demütigung des Herzens (per vehementissimam molestiam humiliationis cordis) die schweren Sünden dieses Lebens vergeben werden per claves ecclesiae ... Qui agit bene poenitentiam, suus ipse punitor est[3]). Hier tritt freilich das Moment der Strafgerechtigkeit Gottes stark in den Vordergrund. Die Sünde muss bestraft werden. Das ist die feststehende Voraussetzung. Die von Gott ausgehende Strafe kann aber der Mensch abwenden, indem er sich der Busse unterzieht. So straft er die Sünde, geht aber, was seine eigene Person anbetrifft, straflos aus. Im entgegengesetzten Fall würde aber er selbst mitsamt der Sünde von Gott bestraft werden. Dass aber das Moment der Strafgerechtigkeit Gottes einseitig betont würde, kann man nicht behaupten. Denn die Aufforderung an die Zuhörer zur poenitentia und confessio ruht auf der Voraussetzung des Deus bonus, der freilich den unbussfertigen Sünder strafen muss, aber dem bussfertigen seine Güte kund werden lässt. Die Beziehung auf den genugthuenden Tod Jesu fehlt aber vollständig. Es ist lediglich ein Handeln zwischen Gott und dem Menschen ohne Rücksicht auf eine Leistung, die

---

[1]) V 133 cf. 138. [2]) V 187. [3]) V 1273. — Dass Cremers These (St.Kr. 1880. 1893 cf. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I[2] p. 40 Anm.), die aus dem germanischen Recht die Aufstellungen Anselms ableitet, sich nicht halten lässt, hat Harnack (cf. auch Loofs, Leitfaden. 3. Aufl. p. 273 Anm.) u. Er. mit Recht durch einen Hinweis auf Tertullian und Cyprian gezeigt, wenn er auch zugiebt, dass in der scharfen Formulierung Anselms sich im Altertum dieser Gedanke nicht ausgesprochen finde (Harnack, DG. III[2] 342). Die obigen Citate zeigen aber, dass diesem Gedanken bereits in der Zeit Augustins an Deutlichkeit der Formulierung nichts gefehlt hat. Aber Augustin hat diesen Gedanken ohne Beziehung auf das Werk Christi ausgesprochen. Dem Gedanken selbst liegt nicht der christliche Gottesbegriff zu grunde, sondern der Gottesbegriff der „natürlichen Theologie". Es ist der Gott, der Vergeltung und Nachlassung übt. Die Vergehen sind Beleidigungen Gottes, nicht Störungen der öffentlichen Ordnung, oder, religiös gesprochen, des heiligen, unverbrüchlichen Gesetzes Gottes. Darum sind sie auch wie Privatklagen zu behandeln, bei denen die Gegenüberstellung von Sühne oder Strafe am Platze ist. cf. ebenfalls Tyconius, Hahn, a. a. O. p. 43 ff.

Christus vollbracht hätte. Daraus ergiebt sich die Folgerung, dass Augustin, wie dies bereits in der vorhergehenden Periode nachgewiesen werden konnte, eine feste Beziehung des Werkes Christi auf das ganze Leben der Gläubigen nicht gefunden hat. Augustin sagt ausdrücklich, dass alle vergangenen Sünden zwar den Bekehrten vergeben sind. Für die übrigen Sünden aber hat Gott das Sakrament der Busse vorgesehen [1]).

Aus den obigen Ausführungen Augustins erhellt aber weiter, dass sie geeignet sind, die Anschauung von der Sünde, dass sie ihre Strafe in sich selbst trage und Gott nicht zu beleidigen vermöge, umzugestalten und die Richtigkeit des Satzes Dorners, der Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe habe nur in der Offenbarungssphäre Geltung [2]), der Teufel sei der Vertreter der Offenbarungsgerechtigkeit, in Frage zu stellen. Diese Auffassung, die allerdings unter Zugrundelegung der religionsphilosophischen Voraussetzungen Augustins notwendig wäre, hat Augustin nicht festgehalten, wie es denn überhaupt gewagt sein dürfte, den Teufel gradezu als den Vertreter der Offenbarungsgerechtigkeit Gottes hinzustellen. Augustin hat die Konsequenz seiner Anschauung nicht auf diese Spitze getrieben. Es würde auch ein grosses Mass religiöser Selbstbescheidung und systematischen Konstruktionstriebes erforderlich sein, um den Teufel, den Augustin sich doch nicht mehr als den atl. Satan vorstellt, zum Vertreter der Offenbarungsgerechtigkeit Gottes zu machen. Konsequenz in der Durchführung seiner spekulativen Gedanken ist aber, wie dies schon mehrfach uns entgegentrat, nicht die starke Seite unseres Kirchenvaters. Grade diese Seite des augustinischen Geisteslebens hat Dorner nicht in Berechnung gestellt.

Der Wortlaut obiger Citate legte die Vermutung nahe, Augustin habe die Sünde zu Zeiten aufgefasst als ein Vergehen gegen Gott selbst, welches die strafende Gerechtigkeit Gottes herausfordere; dies wird in einer ähnlichen Ausführung von Augustin ausdrücklich ausgesprochen. Die Sünde ist eine Beleidigung Gottes, die geahndet werden muss und die Einsetzung eines Heilmittels nötig macht. Quis te accusabit immoderate utentem tuo cibo, tuo potu, tua conjuge? Nemo accusabit hominum: sed tamen quia Deus arguit, exigens de te integritatem templi sui et incorruptionem habitationis suae, dedit tibi remedium, tamquam dicens: Si excedendo modum offendis me, et ego tenebo te reum, ubi te nullus

---

[1]) V 1273. 1272 u. ö. [2]) a. a. O. 175 u. ö.

hominum accusat; dimitte homini quod in te peccavit, ut dimittam tibi, quod in me peccas[1]). Hier nähert sich doch Augustin der biblischen und echt religiösen Frömmigkeit. Wir hören ihn sprechen von einem offendere Deum und einem peccare in Deum[2]), Gedanken, die auch in den Konfessionen uns entgegentreten: solverat ille in cruce sua inimicitias, quas tecum contraxeram peccatis meis[3]), oder wie es im Anschluss an Ps 70₅ heisst: ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi[4]). Es ist jedoch beachtenswert, dass diese Worte nicht lediglich unter dem bestimmenden Einfluss einer grade vorliegenden Schriftstelle niedergeschrieben sind. Sie bedeuten aber eine Durchbrechung des Schemas, welches sich bisher, besonders in der Loskaufungstheorie, kund gethan hatte und welches Dorner allein berücksichtigt hat. Es hat demnach der innerhalb der Anschauung über die poenitentia uns entgegentretende Ansatz zu einer Satisfaktionstheorie Augustin über seine philosophischen Voraussetzungen hinausgeführt. Von hier aus könnte eine Theorie über das Werk Christi erstehen, welche den Schuldcharakter der Sünde tiefer erfasst als die Loskaufungstheorie es zulässt, und welche, da sie es nur mit Gott, gegen den sich die Sünde richtet, als dem gerecht strafenden und doch wieder gütigen zu thun hat, jene mythologische Vorstellung vom Loskauf aus der Schuldhaft des Teufels aus dem Wege räumen müsste. Aber weder ist letzteres geschehen, noch hat Augustin überhaupt den ihm aus diesem Gedankenkreis geflossenen Vorstellungen eine Anwendung auf das Werk Christi gegeben. Es ist ein Irrtum, wenn Förster, den Zusammenhang dieser Gedanken mit dem Busssakrament übersehend, aus diesen Sätzen in Augustins Anschauungen über das Werk Christi Ansätze zu einer im Sinne Anselms verstandenen objektiv juridischen Satisfaktionstheorie vorzufinden meint. Die Prämissen der anselmschen Versöhnungslehre sind bei Augustin hier nicht nachweisbar.

Ob überhaupt anselmsche Klänge in Augustins Theorie über das Werk Christi zu vernehmen sind, ist zweifelhaft. Einmal freilich findet sich eine Aeusserung, die durchaus in der Linie der eben behandelten Gedanken zu liegen scheint und den Tod des Mittlers zum Inhalt hat: ut nulla sit iniquitas impunita, nisi quam sanguis mediatoris expiaverit[5]). Dass der Gedanke des Sühnopfers

[1]) V 1273. [2]) cf. ebenfalls V 1271. [3]) Conf. V 9₁₆. [4]) V 10₁₈ ib.
[5]) X 861 c. Jul.

hier vorhanden ist, liegt auf der Hand. Dass aber Gott der strafende sei, welcher durch die Hingabe seines Sohnes seiner Strafgerechtigkeit und seiner Liebe gleichmässig genug gethan, ist doch unwahrscheinlich. Es ist von Augustin nicht angedeutet; die Aeusserung könnte bereits hinlänglich verständlich sein unter Zugrundelegung der Teufelsvorstellung. Es ergiebt sich darum die Notwendigkeit einer näheren Bestimmung des Opfergedankens Augustins.

Wenn Feuerlein auch einen anderen Ton hätte anschlagen können, so ist sein Urteil doch richtig, dass „höchst freigebig mit dem „gestorben für uns“ umgeworfen, auch die Versöhnung stehen gelassen werde“ [1]). Ganz besonders oft spricht Augustin von dem sacrificium oder von der immolatio Jesu. Mit dem Gedanken der immolatio verbindet er dann entweder die Idee des Passahopfers oder Jes 53, sowie die ntl. Aussagen, welche auf Jes 53 zurückgehen. Ille sicut ovis ad immolationem ductus, ille inter iniquos deputatus, ille vulneratus propter peccata nostra, cujus livore sanati sumus [2]). Christus ist das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt trägt [3]), ein agnus immaculatus [4]), das Lamm, quae immolatur in Pascha [5]). Ohne ein solches Passahlamm ist Rettung überhaupt unmöglich, wie Augustin dies an der Analogie des atl. ersten Passahs nachweist [6]).

Am geläufigsten ist aber Augustin der Gedanke des sacrificium schlechthin, an den sich andere atl. Bezeichnungen für das Opfer anschliessen. Christus ist das sacrificium, auf welches alle atl. Opfer hinweisen. In omnibus illis generibus sacrificiorum intelligitur unum illud sacrificium et unica victima in cruce Dominus; pro quibus omnibus sacrificiis unum nos habemus [7]). Christus ist das Opfer, welches alle atl. Opfer in den Schatten stellt [8]), ut jam de cruce commendaretur nobis caro et sanguis Domini novum sacrificium [9]). In diesem Zusammenhang bezieht Augustin das sonst anders verstandene Wort Pauli von der Fülle der Gottheit und den Schätzen der Weisheit, welche in Christo beschlossen seien, auf die Erfüllung der alttestamentlichen schattenhaft vorhandenen Institutionen. Christus ist das sacrificium singulare [10]) oder unicum [11]),

---

[1]) a. a. O. p. 309. [2]) III 1066 de cons. ev. IV 1374 enarr. in Ps. II 544 ep. 140. CESL 25 $_{370}$ c. Faust. [3]) VI 417; X 128 de pecc. mer. IX 183 de bapt. X 750 c. Jul. [4]) CESL 25 $_{508}$ c. Faust. X 706 c. Jul. [5]) III 395 de gen. ad litt. III 64 de doctr. chr. III 1759 IV 443 enarr. in Ps. CESL 25 $_{358}$ c. Faust. [6]) III 64 de doctr. chr. [7]) IV 955 enarr. in Ps. IV 711 ib. [8]) Ench. 41. [9]) IV 304 enarr. in Ps. [10]) VII 220 de civ. Dei. X 600 c. duas epp. VII 283 de civ. Dei. [11]) III 419 de gen. ad. litt.

als welches er einmal gelitten hat und gestorben ist, der Gerechte für die Ungerechten[1]), das einzigartige Opfer, durch welches wir von unseren Sünden gereinigt werden und dem gegenüber die Verwerflichkeit und Unsittlichkeit der heidnischen Opfer grell zu Tage tritt[2]). Diesen Gedanken des sacrificium vertauscht oder verknüpft Augustin ohne weiteres mit dem des Sühnopfers: affectio ... per unicum sacrificium mediatoris veri sacerdotis expietur[3]). So ist Christus eine propitiatio pro peccatis nostris[4]), oder eine oblatio, hostia und victima[5]).

Im Anschluss an den Hebräerbrief wird die Mackellosigkeit und Reinheit des Opfers gefordert. Christi Tod ist ein sacrificium, welches rite nur gebracht werden konnte vom sanctus und iustus sacerdos[6]). Darum ist das Blut, welches für die menschlichen Sünden vergossen wurde, unschuldig und kostbar[7]). Aber auch ist dies sacrificium ein solches, ubi sacerdos est victima[8]). Christus ist Priester und Opfer zugleich, sacerdos und victor einerseits, oblatio und victima andererseits[9]). Sacerdos noster a nobis accepit quod pro nobis offerret; accepit enim a nobis carnem; in ipsa carne victima factus est, holocaustum factus est, sacrificium factus est. In passione sacrificium factus est[10]). Als oblatio oder hostia hat Christus sich selbst dahingegeben. Per hoc et sacerdos est, ipse offerrens, ipse et oblatio[11]). Wenn auch Augustin oft im Anschluss an Paulus wiederholt, Gott habe seinen eingeborenen Sohn nicht verschont, sondern habe ihn, trotzdem er ohne Sünde war, für die Sünder dahingegeben[12]), so schliesst dies natürlich nicht aus, den Tod als einen freiwillig übernommenen anzusehen. Christus hat sein Leben für uns dahin gegeben[13]), hat freiwillig und voller Erbarmen die Leiden getragen[14]), qui sacrificium sese obtulit pro omnibus sacrificiis[15]). Wenn auch Judas Christus überliefert hat, so hat trotzdem doch Christus sich selbst dahingegeben. Ille agebat negotium suae venditionis, iste nostrae redemtionis[16]). Darum unus ille in mortuis liber potestatem habens ponendi animam suam et potestatem habens iterum sumendi eam, pro nobis tibi victor et victima et ideo victor quia victima, pro nobis tibi sacerdos

---

[1]) IV 170 enarr. in Ps. II 456 ep. 120 V 1089 X 824 c. Jul. [2]) VII 200 ff. de civ. Dei. [3]) III 419 de gen. ad litt. [4]) IX 59 c. ep. Parm. X 1348 op. impf. IV 322 enarr. in Ps. [5]) VII 298 de civ. Dei. [6]) VIII 900 de Trin. [7]) Ench. 41. Conf. IX 13 III 1439 u. ö. [8]) V 1501. 1515 u. ö. [9]) Conf. IX 13 X 43 u. ö. [10]) IV 1701 enarr. in Ps. [11]) VII 298. 311 de civ. Dei. VIII 901 de Trin. u. ö. [12]) IV 389. 89. 725. 879. 1515; II 768. [13]) IV 605 enarr. in Ps. [14]) IV 333 enarr. in Ps. [15]) IV 71 ib. [16]) III 1803.

et sacrificium et ideo sacerdos quia sacrificium, faciens tibi nos de servis filios, de te nascendo, nobis serviendo[1]). Es gilt die völlige Freiheit und Freiwilligkeit des Todes Christi festzuhalten.

Man darf aber nicht meinen, damit bereits eine besonders tiefe ethische Würdigung des Werkes Christi vor sich zu haben. Wir hatten bereits in der Lehre von der Person Christi gesehen, wie dies Moment der Freiheit sein Korrelat an der metaphysischen Gottheit Christi hatte. Das Wort des johanneischen Christus, er habe Macht sein Leben zu lassen und es zu behalten, erhält seine Erklärung durch die Zweinaturenlehre. Zufolge seiner menschlichen Natur kann er sein Leben hingeben, zufolge seiner göttlichen es behalten. So gewinnt die Freiwilligkeit des Leidens Christi trotz aller geflissentlichen Hervorhebung doch nicht die rechte ethische Würdigung. Die physischen Kategorieen der Naturenlehre sind die übergeordneten. Wie sehr Augustin im Schema der Naturenlehre denkt und wie wenig es ihm möglich ist, von ihr zu abstrahieren, zeigt auch die Thatsache, dass Christus das Opfer, welches er in den oben citierten Worten Gott bringt, sich selbst bringt. Als Glied der Trinität nimmt er das Opfer des Menschen Jesus entgegen. Homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma hominis sacrificium maluit esse quam sumere[2]).

Daraus ergiebt sich nun für Augustin, sofern er den Konsequenzen seines Ansatzes nachgeben will, die Notwendigkeit, die Opferthat Christi ausschliesslich und lediglich der menschlichen Seite zuzuweisen, also im Werke Christi die göttliche und menschliche Seite der Person des Erlösers zu trennen. Die Disharmonie seiner Naturenlehre tritt hier besonders störend hervor. Zwar bedeutet es an sich gegenüber den Orientalen einen Fortschritt, wenn Augustin mit dem Abendland die Menschheit Jesu ins Centrum rückt. Denn von hier aus konnte eine dem christlichen Heilsgedanken entsprechende ethisch-religiöse Würdigung des Erlösungswerkes eingeleitet werden. Das ist aber zunächst noch nicht geschehen. Indem auch auf das Erlösungswerk das Schema der Zweinaturenlehre angewendet wird, ist das Ergebnis der Betonung der Menschheit Jesu im Erlösungswerk nicht ein Gewinn, sondern ein Verlust. Denn nun kommt das religiöse Interesse zu kurz. Die Versöhnung fällt lediglich der menschlichen Seite zu; der Riss, der in der Lehre von der Person Christi sich aufthat, wird auch

[1]) Conf. X 43 69. [2]) VII 298 de civ. Dei; VIII 1025 de Trin.

im Versöhnungswerk nicht überbrückt. Wo aber das religiöse Motiv durchschlägt, müssen die religionsphilosophischen Voraussetzungen durchbrochen werden, und der bekannte Satz: mediator in quantum homo, muss modifiziert werden. Indem andererseits trinitarische Motive es sind, welche der Menschheit Jesu das Versöhnungswerk zuschieben, kommt auch die Menschheit nicht zu ihrem vollen Recht. Denn der Ausgangspunkt ist nicht ein selbständiges Interesse an einem menschlichen, persönlichen Leben, sondern das dogmatische Motiv der Unveränderlichkeit Gottes und der inseparabilis operatio. Es ist darum Vorsicht nötig bezüglich der Beurteilung der Anschauung Augustins über den Mittler.

Der Begriff mediator ist wohl die häufigste Bezeichnung für Christus. Unter ausdrücklicher Verweisung auf I Tim 2_5 oder auch ohne direkte Bezugnahme auf diese Schriftstelle spricht Augustin oft von dem mediator Dei et hominum, dem homo Christus Jesus[1]). Aber Augustin hat nicht lediglich auf grund des nach der Naturenlehre verstandenen Schriftworts den Gedanken aufgenommen, dass Jesus als Mensch der Mittler sei, er hat dafür auch eine dogmatische Begründung. Er ist nicht per hoc mediator quod aequalis est Patri. Per hoc enim, quantum Pater, tantum et ipse distat a nobis; et quomodo erit medietas, ubi eadem distantia est? Ideo apostolus non ait: Unus mediator Dei et hominum Christus Jesus, sed homo Christus Jesus[2]). Per hoc ergo mediator, per quod homo; inferior Patre per quod nobis propinquior; superior nobis per quod Patri propinquior[3]). Mediator ille Dei et hominum, homo Christus Jesus inter mortales peccatores et immortalem justum apparuit, mortalis cum hominibus justus cum Deo ... in quantum enim homo, in tantum mediator; in quantum autem verbum, non medius quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul cum Spiritu sancto unus Deus[4]). Darum: in quantum Deus, non mediator, sondern Mittler in quantum homo[5]). Denn die sublimitas der Gottheit kann nicht mediatrix sein[6]). Mittler zwischen Gott und Menschen bedeutet aber nicht Mittler zwischen dem Vater und den Menschen, sondern zwischen Gott, d. h. der Trinität und den Menschen[7]). Im Hinblick auf diese Stellen hat Dorner Recht, wenn er sagt, dass auf Christi historische Seite einseitig das Werk Christi bezogen werde und seine ewige Seite von der historischen

---

[1]) III 336 de gen. ad litt. III 385 VI 313 II 723 X 399 III 413 IX 60 u. ö.
[2]) I Tim II 5. [3]) X 402 de pecc. or. V 174. [4]) Conf. X 43. [5]) V 1332.
[6]) ib. cf. VIII 829 de Trin. VII 298 de civ. Dei. [7]) IV 216 enarr. in Ps. II 568 ep. 140.

getrennt werde[1]). Es fallen hier die zwei Naturen des Gottmenschen völlig auseinander. Indem Augustin durch die Ausdrücke „in quantum Deus“ und „in quantum homo“ die göttliche und menschliche Seite des Erlösers einander gegenüberstellt, kann von einer Beteiligung der Gottheit an der Mittleridee nicht die Rede sein. Es ist lediglich die menschliche Natur Jesu, der das Prädikat des mediator zufällt. Deus liberator, homo mediator[2]).

Die Möglichkeit der Mittlerthat müsste demnach in der sündlosen Vollkommenheit des Menschen Jesus gefunden werden. Diese Konsequenz hat Augustin auch gezogen[3]). Als Deus ist Christus den Menschen dissimilis, als Mittler dagegen similis[4]). Aber zwischen den Menschen und dem homo mediator besteht nun doch ein wesentlicher Unterschied. Denn Christus ist ihnen zwar similis, weil in der similitudo carnis peccati seiend, dissimilis dagegen als semper sanctus[5]), similis sofern er ex femina geboren ist, dissimilis, sofern er ex virgine geboren ist[6]). Dadurch wird ja nicht die Menschheit des Mittlers selbst in Frage gestellt, sondern nur zugleich seine Uebereinstimmung mit und Unterschiedenheit von den Menschen aufgedeckt. Und grade dies ist notwendig, wenn der Begriff mediator mehr sein soll als blosse Redeweise. Es ist ja ein allgemeingültiger und wahrer Satz, dass Entgegengesetztes nur durch etwas Mittleres zusammengebracht werden kann. Gegenüber stehen sich aber die Sündlichkeit der Menschen und die Vollkommenheit Gottes. Indem nun aber der Mensch Jesus als sündlos und gerecht sich darstellt, ist das verbindende Mittel gefunden. Peccatores impii, mortales. Inter illam Trinitatem et hominum infirmitatem et iniquitatem mediator factus est homo, non iniquus sed tamen infirmus, ut ex eo quod non iniquus jungeret te Deo, ex eo quod infirmus propinquaret tibi: atque ita ut inter hominem et Deum mediator existeret, Verbum caro factum est, i. e. homo factum est[7]). Seine Menschheit und sündlose Vollkommenheit ist es demnach, die ihn zum Mittler geeignet macht. Kommt doch darin die Gleichheit des Mittlers mit und seine Unterschiedenheit von den Menschen zum Ausdruck.

Dies begründet auch seine Ueberlegenheit über die Mittelspersonen der heidnischen Religionen. Unter

[1]) a. a. O. p. 175. [2]) V 1332. [3]) Dass dadurch wiederum der homo eine tiefere Würdigung erhält, als die Naturenlehre eigentlich zulässt, ist offenkundig. [4]) CESL 25_{456} c. Faust. [5]) 25_{456} c. Faust. X 402 de pecc. or. [6]) 25_{456} c. Faust. [7]) IV 216 enarr. in Ps. II 568 ep. 140. Conf. X 43_{68}.

mannigfachen Seitenblicken auf die heidnischen und philosophischen Aufstellungen über Mittelpersonen hat Augustin besonders im Gottesstaat die Mittlerstellung Jesu ins Auge gefasst. Sed mediator per quod homo: eo ipso utique ostendens ad illud non solum beatum, verum etiam beatificum bonum non oportere quaeri alios mediatores, per quos arbitremur nobis perventionis gradus esse moliendos . . . in inferioribus via vitae, qui in superioribus vita [1]), und mit Bewusstsein entsagt Augustin der plotinischen Weltanschauung, indem er Plotins Geringschätzung der Materie und des Fleisches bekämpft, die ihn dazu geführt habe, einen daemon, der ja der caro entbehre, als geeignetere Mittelperson hinzustellen. Augustin dagegen hält fest an der Fleischwerdung und dem homo mediator [2]). Denn es zeigt der bonus verusque mediator peccatum esse malum, non carnis substantiam vel naturam; quae cum anima hominis et suscipi sine peccato potuit, et haberi [3]).

Wenn Feuerlein meint, Augustin habe nicht Christi Mittlerthat, sondern seine Mittlerstellung ins Auge gefasst [4]) so ist dies nicht richtig. Wo es gilt, die Mittlerschaft Christi gegenüber heidnischen Verirrungen sicher zu stellen, muss er natürlich die Mittlerstellung Christi betonen. Wo aber diese Antithese seine Aufstellungen nicht beherrscht, kommt auch die Mittlerthat Jesu zum Ausdruck. Das zeigen ja schon die obigen Ausführungen über die Bedeutung der sündlosen Vollkommenheit Jesu, et ex eo, quod non iniquus, jungeret te Deo [5]). Augustin redet nicht nur von einer medietas, sondern auch von einer mediatio, deren Frucht die Unsterblichkeit derer ist, die er zu befreien kam [6]). Endlich tritt doch auch dort überall seine Mittlerthat hervor, wo der Mittler als via und iter hingestellt wird. Ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus Dei Filius homine assumto, non Deo consumto, eandem constituit atque fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum . . . Per hoc enim mediator, per quod homo; per hoc et via. . . . . quo itur, Deus; qua itur, homo [7]). Wie wenig Feuerlein mit seiner Behauptung im Rechte ist, erhellt auch aus jenen Ausführungen Augustins, in welchen Christus als mediator auch nach seiner Auferstehung in Betracht kommt. Zur Rechten Gottes sitzend, erwirkt er als mediator die propitiatio, interpellans pro nobis [8]). Soweit Christus Mensch ist, tritt er für uns ein beim Vater [9]). Quare

[1]) VII 269 de civ. Dei. VII 298 ib. [2]) VII 272 de civ. Dei. [3]) VII 301 de civ. Dei. [4]) a. a. O. 309. [5]) IV 216 enarr. in Ps. [6]) VII 268 de civ. Dei. [7]) VII 318 de civ. Dei. V 1332. VII 268 de civ. Dei. [8]) IX 59 contr. Parm. ep. [9]) III 1898. III 1045 de cons. ev. u. ö.

interpellat pro nobis? quia mediator esse dignatus est[1]). Wie der auf Erden wandelnde Mittler, ist auch der erhöhte Mittler ein justus, der advocatus justus[2]). Ganz unzweifelhaft erhellt die Betonung der Mittlerthat Christi an einer Stelle, wo Augustin den Begriff des mediator an der demselben gegenübergestellten, von Gott trennenden Sünde erläutert: Quomodo reconciliamur, nisi solvatur quod inter nos et ipsum separat? . . . Quia ergo non reconciliamur nisi ablato quod in medio est, et posito quod in medio sit. Est enim medium separans, sed contra est mediator reconcilians; medium separans est peccatum, mediator reconcilians est Dominus Jesus Christus . . . . Ut ergo tollatur maceria separans quod est peccatum, venit ille mediator, et factus est sacrificium sacerdos ipse. Et quia sacrificium factus est pro peccato, offerens se ipsum in holocaustum, in cruce passionis suae apostolus . . . dicit II Cor. 5 21[3]). Dass Augustin also bloss oder auch nur vorwiegend die Mittlerstellung Christi ins Auge gefasst habe, dürfte zu beanstanden sein. Innerhalb der Sühnidee vergisst Augustin es keineswegs, die Mittlerthat neben der Mittlerstellung Christi hervorzuheben, mag es sich nun um den Erhöhten oder den auf Erden Wandelnden handeln. In beiden Fällen kommt er als mediator in Betracht, welcher die propitiatio erwirkt.

Nur nach seiner menschlichen Seite, die er ja voll und ganz in sich trug, sagt Kühner, konnte er der Mittler sein. Dieselben Gedanken, nur nicht so bestimmt formuliert, finden sich bei Ambrosius[4]). Darin hat Kühner zweifellos Recht. Auch für Ambrosius gilt es, dass Christus nach seiner Menschheit für das Versöhnungswerk in Betracht kommt. Aber Ambrosius hat der Mittlervorstellung doch nicht die Wendung gegeben, die ihr Augustin durchgängig giebt. Er hat I Tim. 2 5 nach Gal. 3 19 und Eph. 2 14 verstanden. Ipse est enim, sagt Ambrosius, mediator vel reconciliator Dei et hominum[5]) . . . Sine dubio mediator, h. e. arbiter non est unius, sed duorum; cum enim duo populi invicem adversus se dimicarent, semper dissidentes et inimici diversitate doctrinae[6]), salvator horum arbiter venit, amputans utrisque populis per quod discordabant, ut possent esse pacifici. Er nahm den Heiden die Zahl der Götter und den Dienst der Elemente, welcher den Juden ein Aergernis war, und den Juden die Werke des Gesetzes, welche den Heiden zum Anstoss dienten. Et sic facti sunt pacifici, qui

---

[1]) IV 216 enarr. in Ps. u. ö. [2]) II 636 ep. 149. IX 59 c. ep. Parm. [3]) III 1695. [4]) Kühner, a. a. O. p. 29. [5]) I Tim. 2 5. [6]) Eph. 2 14.

prius fuerant inimici[1]). Darnach ist der Begriff des Mittlers direkt bestimmt nach dem des arbiter und auf die Vereinigung der beiden grossen Völkermassen der Juden und Heiden abgezweckt, während Augustin in der Auslegung des Wortes mediator unius non est, ebenfalls unter Beziehung auf I Tim. 2 5 den Mittler festhält als den, welcher die gefallene Welt und Menschheit wieder aufrichtet und zu Gott führt[2]). Aber dies ist doch nur eine Variation innerhalb derselben Grundanschauung. Eine gegensätzliche Stellung zu Ambrosius darf man daraus nicht erschliessen wollen. Augustin wenigstens ist sich hierin keines Gegensatzes gegen seinen Lehrer bewusst geworden. Er weiss sich vielmehr in Uebereinstimmung mit Ambrosius, wenn er im Menschen Jesus den Mittler erblickt, der kraft seiner jungfräulichen Geburt von Sünde frei war. Dicit beatus Ambrosius, unum solum hominem mediatorem Dei et hominum, eo quod sit natus ex virgine, nec senserit nascendo peccatum, generationis obnoxiae vinculis non teneri[3]). Zwar liegt der Nachdruck hier auf der jungfräulichen Geburt und der daraus resultierenden Sündlosigkeit; das veranlasst eben die Polemik, die Augustin hier zu führen hat. Hätte aber Augustin im Vordersatz sich im Gegensatz zu Ambrosius gewusst, wäre eine Berufung auf ihn in dieser Form unmöglich gewesen.

Die bisherige Betrachtung hat demnach ergeben, dass Christus, sofern er nicht bloss das Opfer, sondern auch der Opfernde ist, Priester und Mittler ist, und zwar beides als Mensch. Wenn von einer mittleren Beschaffenheit, von einer medietas des Mittlers die Rede war, so sollte dies die Gleichheit des Menschen Jesus mit den übrigen Menschen sowie seine Unterschiedenheit von ihnen zum Ausdruck bringen. Dies ist ein bedeutungsvoller, fruchtbarer Gedanke. Das Prädikat des Mittlers verdient Christus ja, wenn dies Prädikat ein religiöses sein soll, weil er das gestörte Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Menschen wiederherstellt, sodass der Zugang zu Gott offen ist. Er konnte dies, weil er selbst diese Gemeinschaft mit Gott ununterbrochen erlebte und sie durch den Einfluss und Eindruck seines persönlichen Lebens in anderen ermöglichte. Er konnte geben, was er selbst besass, und besass, was gegeben werden musste. In seinem menschlichen Leben kam göttliches Leben zum Ausdruck; sein geistig-menschliches Leben war ganz menschlich (psychologisch betrachtet) und doch zugleich gött-

[1]) 17 356 Com. in ep. ad Gal. [2]) V 852. [3]) X 695 c. Jul.

lich (inhaltlich betrachtet). So eigneten ihm die beiden notwendigen Eigenschaften eines Mittlers, die sich von einander nicht trennen lassen, vielmehr sein Wesen als Mittler konstituieren. Man kann darum nicht seine Mittlerschaft auf die menschliche Betrachtungsweise allein beschränken. Es würde dann gerade die religiöse Würdigung Christi unberücksichtigt gelassen, mögen auch noch so sehr die ethischen Eigenschaften ans Licht gestellt werden. Ist der Begriff des Mittlers ein religiöses Prädikat, darf auch die religiöse Würdigung nicht nur nicht fehlen, sie muss vielmehr die übergeordnete sein. Sonst käme Christus ja lediglich als der Begründer des Christentums in Betracht, nicht als der, mit dessen persönlichem Wesen die Seligkeit des Menschen unzertrennlich gesetzt ist. Die Menschheit Jesu im Unterschied von der Gottheit, die Menschheit im profanen Sinn dieses Wortes, kann kein Gegenstand des religiösen Glaubens und der religiösen Hingabe sein. Einem Menschen gegenüber ziemt sich nicht absolute Hingabe. Menschen stehen zu einander im Verhältnis der Wirkung und Gegenwirkung. Mag auch die Wirkung auf der einen Seite noch so gross, und die Gegenwirkung auf der anderen Seite noch so gering sein, das Verhältnis selbst bleibt bestehen. Das ist das unveräusserliche Recht des Individuums. Wo die zentripetalen Kräfte wachsen, da wachsen auch zugleich die zentrifugalen. Jede Kreatur ist der anderen gegenüber mit Waffen der Selbstverteidigung ausgerüstet, und in der Wahrung des „Ich“ gegenüber dem „Du“ erfüllt sie das Gesetz der Individualität. Es erhellt, dass dasselbe dem Mittler gegenüber gelten müsste, wenn er lediglich im Gegensatz zum Göttlichen betrachtet würde. Eine trotzdem vorhandene Hingabe an ihn müsste als Aberglaube oder Götzendienst beurteilt werden.

Augustin kann nun die in seinem Ansatz liegende Konsequenz für die religiöse Beurteilung des Mittlers nicht ziehen, weil er von der Naturenlehre und dem neuplatonischen Gottesbegriff sich bestimmen lässt. Freilich kann er sich auf I Tim. 2_5 berufen und thut dies auch unzählige Male. Aber I Tim. 2_5 kennt noch nicht die Zweinaturenlehre. *Darum fehlt dem augustinischen Mittlerbegriff die religiöse Würdigung*, zumal Augustin von einer abergläubischen Stellung demselben gegenüber sich frei gehalten hat; es bleibt bei einer ausschliesslich ethischen Würdigung. Der Mittler ist der sündlose Mensch. Es kann darum auch der Mittler als Weg und Mittel, um zum Gott zu gelangen, aufgefasst werden. Denn Mittel haben als Mittel keine direkt reli-

giöse Bedeutung. Das alte Testament kennt keine wirklich religiöse Stellung zum Messias. Er ist ein Moment neben anderen im eschatologischen Bilde, freilich ein sehr bedeutsames Moment. Aber seine Würde ist nur ein Reflex, welcher sich herleitet aus der Würde des von Gott selbst heraufgeführten Gottesreiches. Der Messias ist nur ein Werkzeug in der Hand Gottes und es kommt ihm nicht einmal überall bleibende Bedeutung zu. Augustin hat denn auch selbst den homo mediator dem Deus liberator untergeordnet und damit selbst die religiöse Konsequenz seiner Mittlervorstellung gezogen. So begegnet uns hier, wie schon früher, die Unfähigkeit Augustins, der Menschheit Jesu religiöse Bedeutung abzugewinnen. Man handelt darum nicht richtig, wenn man den bekannten Satz der Konfessionen „in quantum homo, in tantum mediator" so hoch wertet. Denn dogmatisch betrachtet, genügt er nicht der Glaubensforderung. Man kann nur sagen, dass Augustin in der weiteren Ausführung und ethischen Begründung dieses Gedankens den Ansatz zu einer Betrachtung gegeben hat, welche im menschlichen Leben Jesu göttliches Leben beschlossen findet. Aber innerhalb der Naturenlehre konnte dieser Ansatz nicht durchgeführt werden, und dogmengeschichtlich betrachtet bringt Augustin nichts Neues. Bereits Ambrosius hat sich dazu bekannt und Augustin selbst ist sich bewusst, damit nichts Neues zu bringen.

Nun hat aber Augustin diese Vorstellung vom Mittler nicht immer festgehalten. Eine solche Abstraktion und einseitige Hervorhebung der historisch-menschlichen Seite gegenüber der ewigen in Christus ist nicht auf die Dauer möglich. Das religiöse Bedürfnis fordert sein Recht. Innerhalb der Naturenlehre kann dies nur geschehen, indem die metaphysische Gottheit Christi geltend gemacht wird. Darum geht der Begriff des mediator über in den des medius, und selbst bei Festhaltung der These mediator in quantum homo wird doch die Gottmenschheit des Mittlers behauptet. Quaerendus est medius, der nicht allein Mensch, sondern auch Gott sei. Nur der mediator bonus, der sterblich wurde, aber nicht im Tode blieb, konnte die Menschen aus ihrer miseria befreien. Freilich mediator ist er nicht als Verbum, sondern als homo. So wird der Theorie zu Liebe, die ja ein Eingehen der naturhaften Gottheit in die Veränderlichkeit nicht dulden konnte, an dem bekannten Grundsatz festgehalten. Mittler ist nicht der Gottmensch, sondern der Mensch. Aber der Gottmensch ist doch wenigstens der medius. Augustin geht aber noch weiter. Er ge-

langt schliesslich zu der These, dass der Gottmensch mediator sei. In den Konfessionen bricht Augustin in die Frage aus. Quem invenirem qui me reconciliaret tibi? Ambiendum mihi fuit ad angelos? Viele versuchten dies, et inciderunt in desiderium curiosarum visionum, et digni habiti sunt illusionibus. Sie wurden durch magische Gewalten getäuscht. Der Teufel verwandelte sich in einen Engel des Lichts und konnte nur ein betrügerischer Mittler sein, da er mit den Menschen die Sünde gemein hatte. Mit Gott freilich prahlte er die Unsterblichkeit zu besitzen, weil er nicht mit sterblichem Fleisch behaftet war. Weil aber der Tod der Sünde Sold ist, hat er mit den Menschen das gemeinsam, welches ihn mit ihnen zum Tode verdammt. Darum Mediator inter Deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile Deo, aliquid simile hominibus: ne in utroque hominibus similis, longe esset a Deo; aut in utroque Deo similis, longe esset ab hominibus, atque ita mediator non esset [1]). Es darf also der Mittler nicht mit den Menschen auf einer Linie stehen, von ihnen nur unterschieden durch seine ethische Beschaffenheit. Er muss auf Seiten Gottes und auf Seiten des Menschen stehen, ohne jedoch ein semideus zu sein, quasi parte Dei Deus et parte hominis homo [2]). Der Mittler ist der Deus und homo, der Gottmensch und es ist gewiss nicht zufällig, dass die gewöhnliche Formel mediator Dei et hominum homo Christus Jesus unter Weglassung des letzten homo gegeben wird. Christus mediator Dei et hominum dictus est, inter Deum immortalem et hominem mortalem, Deus et homo, reconcilians hominem Deo, manens id quod erat, factus quod non erat [3]). Besonders scharf hat Augustin diesen Gedanken einmal in seinen Predigten ausgesprochen. Ging Augustin sonst von der Gegenüberstellung der Gottheit und Menschheit aus, um sich zu gunsten der Menschheit zu entscheiden, lesen wir hier die Worte: Mediator Dei et hominum: quia Deus cum Patre, quia homo cum hominibus. Non mediator homo praeter deitatem; non mediator Deus praeter humanitatem. Ecce mediator: Divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix; sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi [4]). In solcher Weise hat Augustin sonst nicht die Mittlerschaft Christi erläutert; diese Aeusserung ist einzigartig. Offenbar ist also Dorner nicht ganz im Recht, wenn er

[1]) Conf. X 42 67. — Kühner hat (a. a. O. p. 29) diese Variation der Mittlervorstellung nur notiert, ohne sich auf eine nähere Würdigung einzulassen.
[2]) V 1332. [3]) III 1070 de cons. ev. [4]) V 310.

bei Augustin die Versöhnung ausschliesslich der menschlichen Seite Christi zufallen lässt, wie auch Ritschl nicht, wenn er, allerdings im Hinblick auf Conf. X 43, bei Augustin die Vermittlung zwischen Gott und Menschen auf die Stellung Christi auf Seiten der Menschen begründet wissen will[1]). Dass der Conf. X 43 ausgesprochene Gesichtspunkt den leitenden Gedanken der griechischen Theologie entgegengesetzt ist und zugleich eine Verkürzung des ursprünglichen Gesichtskreises bedeutet, den Athanasius aufrollte, ist zwar richtig, trifft aber eben nicht für alle Ausführungen Augustins über diese Frage zu. Aber noch weniger ist Thomasius[2]) berechtigt, sich zum Erweise seiner These von der gottmenschlichen Persönlichkeit des Mittlers auf Conf. X 42$_{67}$ zu stützen, um den kirchlichen Konsensus darzuthun. Denn so notwendig auch diese Bestimmung ist, *so ist sie doch bei Augustin nicht häufig.* Im Grossen und Ganzen bleibt es doch bei dem Satz: mediator in quantum homo.

Christus ist also Opfer und Priester zugleich. Sein Opfer ist ein freiwillig Gott und darum sich selbst als Verbum dargebrachtes. Mittler ist Christus im ganzen nur, sofern er Mensch ist. Es fragt sich nun noch, *wie Augustin seine Opfertheorie im einzelnen durchgeführt hat.* Von einer Satisfaktionstheorie im strengen Sinne dieses Wortes kann nach dem Voraufgegangenen keine Rede sein. Aber unter die Idee des Sühnopfers hat doch Augustin den Tod Christi gestellt, und dass Christus stellvertretend gelitten habe, gilt Kühner als zweifellos[3]), wenn er auch zugiebt, dass dies von Augustin nirgends ausführlicher begründet und entwickelt sei. Aus den häufig von Augustin gebrauchten Wendungeu propter vos, pro nobis, meint Kühner ein stellvertretendes Leiden erschliessen zu dürfen[4]). Das ist nicht ohne weiteres nötig; besonders, wenn Augustin individualisierend schreibt infirmus propter te und propter te homo Deus tuus[5]), liegt doch gewiss eher als der Gedanke der Stellvertretung der Gedanke zu grunde, es sei zu gunsten des Menschen geschehen. Doch hat Augustin an vielen Stellen mit propter vos den Gedanken der Stellvertretung irgendwie verbunden und den Begriff propter in der Bedeutung „anstatt“ gebraucht.

Aber das stellvertretende Leiden Christi ist doch, — darauf macht Kühner nicht aufmerksam, — *bedeutend abgeschwächt.* Wenn Feuerlein sagt, das stellvertretende

[1]) Rechtf. und Versöhn. I 38. [2]) Christi Person und Werk[3] Bd I p. 347.
[3]) a. a. O. p. 29. [4]) ib. [5]) IV 219 u. ö.

Leiden Christi sei in der Abschwächung des „Christus zur Sünde machen" in ein blosses „zum Opfer machen" desavouiert[1]), so mag dies wiederum zu weit gegangen sein. Darin wird man ihm aber beipflichten müssen, dass in dieser Umsetzung jedenfalls eine Abschwächung des Stellvertretungsgedankens anzuerkennen ist.

Augustin hat besonders häufig II Cor. 5_{21} zitiert. Er vermag auch den Wortlaut des paulinischen Gedankens ipse ergo peccatum sich anzueignen. Aber die Tiefe paulinischer Auffassung zu verstehen, hindert ihn seine vom Logosgedanken ausgehende Betrachtung der Person Christi. Wir konnten darauf bereits in der Lehre von der Person Christi hinweisen. Von einem „zur Sünde machen" Christi muss demnach abgesehen werden. Es bleibt nur ein sacrificium pro peccatis übrig, per quod reconciliari valeremus[2]); den, der von keiner Sünde wusste, hat Gott für uns zur Sünde gemacht, i. e. sacrificium pro peccatis; nam et ipsa in lege peccata appellabantur, quae pro peccatis offerrebantur[3]). Aber diese Umsetzung gefährdet doch zunächst nur eine den Stellvertretungsgedanken an der Person Christi psychologisch verständlich machende Auffassung. Es wäre ja immerhin noch ein Rechnen mit Christus als einer sachlichen Grösse möglich, und in dieser abgeschwächten Form eine Stellvertretung.

Das scheint auch der Fall zu sein. In der Gegenüberstellung der Sünde und Gerechtigkeit scheint der Stellvertretungsgedanke zu seinem vollen Recht zu kommen. Ipse ergo peccatum, et nos justitia[4]). Dass Christus propter delicta nostra gestorben sei, wird vielfach bekannt; er hat unsere Uebel auf sich genommen, um seine Güter uns mitzuteilen, unsere Beschaffenheit auf sich genommen, um unsere Schuld zu lösen und unsere Strafe zu beendigen. Suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret supplicium nostrum[5]). Im Hinblick auf Jes. 53 wird des öfteren der Gedanke ausgesprochen: portabat nostras infirmitates et pro nobis in doloribus est[6]). Er hat ex homine und pro homine den Tod und Fluch auf sich genommen. Ille Filius Dei semper vivus in sua justitia, mortuus autem propter delicta nostra ... benedictus in sua justitia, maledictus autem propter delicta nostra in morte suscepta ex poena nostra[7]). Er hat gezahlt, was er zu zahlen nicht verpflichtet war, ut nos a debito liberaret[8]). Der Gerechte hat für die Ungerechten die Strafe auf sich genommen und

[1]) Feuerlein a. a. O. p. 309. [2]) Ench. 55. V 845 u. ö. [3]) II 570 ep. 140. [4]) Ench. 55. [5]) CESL 25_{406} c. F. [6]) II 544 ep. 140. [7]) CESL 25_{408} c. Faust. [8]) IV 270.

Schuld und Strafe gehoben. Ille ut esset proximus, suscepit poenam tuam, non suscepit culpam tuam: et si suscepit, delendam suscepit, non faciendam. Justus et immortalis, longe ab injustis et mortalibus, peccator mortalis, longe eras a justo immortali ... Suscipiendo poenam et non suscipiendo culpam, et culpam delevit et poenam[1]). De te sibi mortem, de se tibi salutem, de te sibi contumelias, de se tibi honores[2]). Er übernahm sine malis meritis für uns die Strafe, damit wir durch ihn sine bonis meritis die Gnade erlangten[3]). Nicht bloss der Gedanke, auch der Terminus der Stellvertretung ist erreicht, wenn es heisst: quid liberalius et misericordius facere potuit, qui seipsum nobis, qua rediremus, substernere voluit, nisi ut omnia donaret peccata conversis et graviter fixa interdicta reditus nostri pro nobis crucifixus evelleret?[4]) So wurde Christus der benedictus, ein maledictus[5]) anstelle der Menschen. Indem er, der Gerechte, an ihre Stelle tretend, die Strafe übernahm, tilgte er ihre Schuld. Der Menschen Ungerechtigkeit machte er zu der seinigen und seine Gerechtigkeit zur unsrigen. So hat ein Rollentausch stattgefunden zwischen Christus und dem Menschen. So scheint es wenigstens[6]).

Nun aber ist dieser Stellvertretungsgedanke, der ja thatsächlich, soweit wenigstens der Wortlaut ins Auge gefasst wird, vorhanden ist, doch limitiert und, selbst abgesehen von der oben bereits konstatierten Abschwächung, auch in der mehr sachlich als persönlich aufgefassten Bedeutung nicht durchgeführt. Es findet dasselbe logische Spielen mit Begriffen statt, welches in der vorigen Periode nachweisbar war. Es ist ja jeder Stellvertretungstheorie die konsequente Durchführung unmöglich. Die Einwände und Ausstellungen der Socinianer sind, soweit es sich um die vernünftige Begründung dieser Theorie handelt, berechtigt. Fehlt nun auch der augustinischen Stellvertretungsidee der grosse Zusammenhang, der die lutherische beherrscht, so teilt sie doch mit ihr die unsichere Durchführung, und sie wird zufolge des Neuplatonismus Augustins noch weiter reduziert. Christus hat die Strafe übernommen, nämlich den zeitlichen Tod. Die Uebernahme der Schuld wird ausdrücklich abgelehnt. Freilich nicht auf grund der Ueberzeugung, dass die Schuld stets an die Person gebunden, also unübertragbar ist. Augustin leugnet die Uebernahme der Schuld, um die Heiligkeit

[1]) V 934. 1105 CESL 25$_{406}$ c. F. [2]) IV 713 enarr. in Ps. [3]) X 612 c. duas epp. Pel.; V 539. [4]) III 25 de doctr. chr. [5]) CESL 25$_{408}$ c. F. [6]) Die Gedanken des Ambrosius über Christi Stellvertretung vgl. bei Kühner, a. a. O. p. 35.

Jesu unangetastet zu lassen. Wenn Christus auch zuweilen ohne Kautele ein peccatum genannt wird, so hat man dies doch zu verstehen nach der gewöhnlichen Deutung sacrificium pro peccatis. Indem nun aber Christus die Strafe übernahm, tilgte er die Strafe sowohl wie die Schuld des Menschen. Die Strafe, die er übernahm, war die zeitliche, der zeitliche Tod; die Strafe aber, die er tilgte, ist die ewige, der ewige Tod. Denn in iis qui per Christum redimuntur, temporaliter valet forma mortis ex Adam, in aeternum autem valebit vitae forma per Christum[1]).

Das ist bereits eine Durchbrechung des reinen Stellvertretungsgedankens. Nun tilgte aber Christus auch die Schuld, trotzdem er sie nicht auf sich nahm. Wie durch blosse Uebernahme einer Strafe, ganz davon abgesehen, dass die volle Strafe nicht übernommen wurde, auch die Schuld getilgt werden kann, ist zunächst nicht ersichtlich, aber innerhalb der augustinischen Voraussetzungen nicht ganz unmöglich. Denn die Begriffe Schuld und Strafe sind ja für Augustin unzertrennlich verbunden. Die Sünde ist an sich schon Strafe[2]), supplicium, quod alio modo vocatur peccatum[3]), und der Begriff der Schuld ist gegenüber dem der Strafe nicht abgegrenzt. Darum kann, allerdings nur unter Zugrundelegung einer dialektischen Spielerei, Christus das supplicium nostrum sine reatu übernehmen, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum[4]). In der Gleichung supplicium = peccatum und mors = peccatum[5]) sucht Augustin dem Stellvertretungsgedanken gerecht zu werden. Das ist aber eine rein logische Begründung, welche den Ernst des Gedankens selbst gefährdet. Den Tod hat Christus übernommen; der Tod kann aber auch Sünde genannt werden, also hat Christus durch die Uebernahme der Strafe nicht nur diese getilgt, sondern auch die Sünde. Der Strafwert des Leidens Christi und der Opfergedanke haben sich verbunden, nicht zum Vorteil des letzteren. Geht man jedoch davon aus, dass der Begriff reatus für Augustin das Verfallensein an den Teufel bedeutet, würde man zu einer gänzlichen Auflösung des Stellvertretungsgedankens zu gunsten der Loskaufungstheorie gelangen. Christus hätte dann sine reatu, also ohne dass der Teufel ein Recht an ihn gehabt hätte, die Strafe übernommen, und durch diese schuldlose Uebernahme der Strafe den Teufel genötigt, die Menschen frei zu geben. Aber Augustin deutet eine solche direkte Verknüpfung mit

---

[1]) II 684 ep. 154. [2]) Ench. 33. [3]) CESL 25_{406} c. F. [4]) CESL $25_{\cdot 06}$ c. F. [5]) 25_{405} ib.

der Lösegeldstheorie hier nicht an und sein Versuch, auf logischem Wege durch die Gleichung mors = peccatum die Stellvertretungsidee klar zu legen, dürfte nicht den Versuch begünstigen, vom spezifischen Gedanken des reatus aus die Theorie verstehen zu wollen. Somit hat Christus weder die entsprechende Strafe übernommen, noch in der Strafe die Sünde selbst.

Wenn endlich Kühner, zumal im Hinblick auf die Gegenüberstellung des benedictus und maledictus, den Rollentausch annimmt, so zeigt die von Augustin gegebene nähere Ausführung, dass er es nicht so ernst gemeint hat. Denn nur in uneigentlichem Sinn kann man von Christus als dem maledictus reden. Er ist maledictus, quoniam mors ipsa ex maledicto est et maledictum est omne peccatum[1]). Dass Paulus auf Christus selbst den Fluch des Gesetzes hätte bezogen wissen wollen, will Augustin nicht in den Sinn. Augustin kennt ja weder die paulinische Stellung zum Gesetz noch die paulinische Anschauung über Christi Tod, wie sie sich II Kor. 5_{21} ausspricht. Darum ist nicht der am Kreuz hängende verflucht, vielmehr: der Tod hing am Kreuze[2]), und dieser ist verflucht. Hoc maledictum est per Moysen; ibi mors damnata est, ne regnaret, et maledicta est, ut periret[3]).

Die Wirkung dieses stellvertretenden Sterbens Christi besteht in der Beseitigung der Sünde und Schuld, und in der reconciliatio, z. T. auch in der justificatio. Kühner hatte die Worte Harnacks sich angeeignet, dass die Kombination des Opfers Christi mit der Aufhebung der Schuld und des Strafleidens bei Augustin am unsichersten sei[4]). Die vorangegangenen Aeusserungen Augustins lassen aber erkennen, dass diese Kombination durchaus nicht so unsicher ist. Vielmehr findet Augustin in dem an die Opfervorstellung angeknüpften Gedanken von der Uebernahme des Todes durch Jesus den anderen der Befreiung von der Schuld ohne weiteres eingeschlossen. Kühner hat auch in seinen späteren Ausführungen dies Harnacksche Zitat nicht mehr berücksichtigt und es in keiner Weise zum Ausdruck zu bringen gesucht, dass diese Kombination eine unsichere sei. Vielmehr ist es ihm fraglos, dass aus dem Tode Christi die Vergebung der Sünde, die reconciliatio und justificatio resultiere. Diese Wirkung des Todes Christi brauchen wir hier nicht weiter auszuführen. Denn einmal ist sie bereits in den früheren Zitaten zum Ausdruck ge-

---

1) CESL 25_{406} c. F. 2) $25_{405.\ 407}$ ib. 3) 25_{405}. 4) a. a. O. 28.

kommen, andererseits können wir auf die Ausführungen Kühners verweisen[1]). Wir heben nur die daraus sich ergebenden allgemeineren Gesichtspunkte hervor.

Christus als der einzige Mittler hat durch seinen Tod die Menschen mit Gott versöhnt. Aber die Versöhnung hat Augustin, trotzdem II Cor. 5_{19} eifrig zitiert wird, nicht anders verstanden als bisher. Trotzdem oben nachgewiesen werden konnte, dass Augustin zuweilen von einer Sünde gegen Gott und einer Beleidigung Gottes durch die Sünde sprechen konnte, findet doch eine Versöhnung Gottes nicht statt. Von einer ira Dei will Augustin nichts wissen. Sie ist nur ein Ausdruck für die göttliche Strafe. Nicht in Gott findet eine Veränderung statt, sondern lediglich im Menschen: sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est ipsorum scilicet mutatione, non sua[2]), und die Hinwendung der Israeliten zu Gott tritt an die Stelle der Hinwendung Gottes zum Volke Israel (Sach. 13)[3]). Darum heisst es nicht reconciliatur Deus, sondern reconciliamur Deo.

An dieser Vorstellung von der Versöhnung ist sein Neuplatonismus beteiligt, um nicht zu sagen, ausschliesslich beteiligt. Der Gedanke, dass im Menschen selbst eine Umstimmung erforderlich ist, ist gewiss religiös. Ihn zu leugnen, ist innerhalb einer ethisch bestimmten Religion überhaupt unmöglich. Aber eine solche nur anthropologische Fassung der Versöhnung wäre doch zum mindesten einseitig. Nun kommt aber hinzu, dass Augustin, soweit seine Ausführungen ein Urteil zulassen, namentlich aus philosophischen Motiven zu dieser Auffassung von der Versöhnung gekommen ist. Innerhalb dieser einmal geschaffenen Fragestellung hat aber doch Augustin eine psychologisch verständliche Auffassung von der Versöhnung gegeben. Es ist nicht so sehr an jene im Anschluss an den Römerbrief ausgesprochene Vorstellung von der Feindschaft des natürlichen Menschen wider Gott zu denken. Denn dies ist doch vielfach eine psychologisch nicht wahre, wenn auch dogmatisch durchgängig festgehaltene Vorstellung. Für Paulus, den einstigen Christenverfolger, ist der Gedanke unzweifelhaft wahr gewesen. Aber es kann nicht von jedem mit Gott nicht versöhnten Menschen der Satz gelten, er sei ein Feind Gottes, sofern man unter der Feindschaft doch die persönliche, subjektive Lebenshaltung versteht. Im Hinblick auf solche Naturen kann man nur unter einem gewissen Vorbehalt die These von der Feindschaft des natürlichen Menschen gegen Gott aufrecht erhalten, auf grund ob-

[1]) a. a. O. p. 30—33. [2]) VIII 922 de Trin. [3]) V 780.

jektiv-dogmatischer, aber unpsychologischer Erörterungen. Es steht hier ebenso wie mit dem bekannten Satze, dass die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien. Dazu kommt, dass der „natürliche Mensch“ nur eine Abstraktion des empirischen Menschen ist; der natürliche Mensch im dogmatischen Sinn existiert überhaupt nicht. Darum spricht sich in dem Gedanken, die Versöhnung bestehe in der Beseitigung der Feindschaft des natürlichen Menschen gegen Gott nicht notwendig eine überall gültige psychologische Wahrheit aus. Diese wird vielmehr erreicht in dem Gedanken des Friedens mit Gott. Quid est enim ei reconciliari nisi pacem ad illum habere[1])? Das nicht mit Gott versöhnte Herz ist geteilt, dem Wechsel der Stimmungen unterworfen. Je tiefer es angelegt ist, desto mehr wird es den Widerspruch von Sollen und Wirklichkeit empfinden. Da es sich um den christlichen Begriff der Versöhnung handelt, kann man natürlich nur auf solche zielen, die ihrem Leben eine Beziehung auf Gott als das höchste Gut und Ziel zu geben geneigt sind. Hier ist aber die Erfahrung des Zwiespalts, und des Friedens mit Gott in der Versöhnung, eine psychologische Wahrheit. Es ist nicht einem jeden möglich, das Bekenntnis von der Feindschaft gegen Gott sich anzueignen. Die Erfahrung des Friedens und der Beseitigung des Zwiespalts ist dagegen die allgemeine Erfahrung eines jeden Christen. In der näheren Bestimmung der pax sind freilich wieder Abweichungen möglich. Man kann nun nicht behaupten, dass es Augustin gelungen ist, hier seinen Neuplatonismus ganz abzustreifen. Denn die pax des Christen ist eine Modifikation der allgemeinen pax der gesamten Welt und ihrer Körper. Sie ordnet sich ein in den allgemeinen Weltzusammenhang. Es klingt selbst in diesem subjektiv-anthropologischen Begriff noch der kosmische Ton an. Aber das beseitigt doch nicht die Thatsache, dass Augustin das Christentum als die Religion der Versöhnung aufgefasst und auf eine psychologische Basis gestellt hat. Die Versöhnung ist nicht eine actio in foro coeli.

Christi Tod ist ein sacrificium ad diluenda peccata[2]). So wahr wie sein Tod ist auch die Sündenvergebung, die durch denselben erreicht wird[3]). Nun fehlt freilich der Gedanke nicht ganz, dass das Blut Christi auch zur Tilgung der peccata usitata geflossen sei. Aber gewöhnlich denkt Augustin nur an die Tilgung

---

[1]) X 944 de corr. gr. Conf. I 1 ı. [2]) Ench. 41. X 403 de pecc. or.
[3]) Ench. 52. X 131.

der Erbsünde, wenn er auf die Sünden vergebende Wirkung des Todes Christi zu sprechen kommt. So hat Augustin dem Tode Christi und seinem Werk keine feste und ausreichende Beziehung auf das ganze Leben des Gläubigen zu geben vermocht. Es war bereits oben darauf hingewiesen, dass das Busssakrament und das Gebet ergänzend eintreten.

Die Sündenvergebung ist das Resultat des stellvertretenden Werkes Christi. Stand nun Augustin, wenigstens soweit die Grundfragen des Christentums in Betracht kommen, innerhalb der Gedankenwelt des Neuen Testaments, müsste auch die Rechtfertigung aus dem Tode Christi abgeleitet werden. Denn die Sündenvergebung stellt ja nur das christliche Heil dar, soweit es Sündern zu gute kommt. Nun hat auch Augustin Rechtfertigung und Tod Christi mit einander verknüpft. Aber weit öfter wird die Rechtfertigung ohne direkte Beziehung auf Christi Werk lediglich als Gottes That aufgefasst, und der spezifisch religiöse Charakter der Rechtfertigung verkannt, die Rechtfertigung vielmehr als Gerechtmachung oder Heiligung aufgefasst.

Es fehlt freilich nicht an Stellen, die die Rechtfertigung in paulinischem Sinne darstellen. Das geschieht meist in direkter Anlehnung an Paulus. Aber selbst wo diese imputative Rechtfertigung vorhanden ist, wo Sündenvergebung und Rechtfertigung Korrelate sind, wird doch zuweilen eine justificatio medicinalis als Ergänzung der ersteren gegeben. Justificat impium Deus non solum dimittendo, quae mala fecit, sed etiam donando caritatem [1]). Wenn aber die Rechtfertigung überhaupt mit dem Werke Christi verknüpft wird, nicht als eine wunderbare Wirkung Gottes oder des Geistes und der gratia hingestellt wird, erscheint sie mehr als ein Erfolg der Auferstehung als des Todes Christi. Röm. 4_{25} ist für Augustin der loc. cl. Die Sündenvergebung ist der Zweck des Todes Christi, die Rechtfertigung dagegen der Zweck der Auferstehung, sodass der Grundsatz aufgestellt wird: renovatio incipit a remissione peccatorum [2]). So ist also das Sterben Christi entweder ohne jeden realen Wert für das Heilsleben des Gläubigen und die Heilserlangung, oder es hat nur Bedeutung für die erste und unterste Stufe des Heilsprozesses. Wurde schon, wenn es sich um die Frage nach der Sündenvergebung handelte, die Bedeutung des Werkes Christi gemindert, so verschwindet sie oft ganz, wo die

---

[1]) Op. impf. c. Jul. 2_{168} cf. V 922. s. 169_{13}. [2]) X 156 de pecc. mer.

Frage nach der Rechtfertigung auftaucht. Nicht der Tod Christi, sondern Gott und seine Gnade, welche ohne jede Beziehung zum geschichtlichen Lebenswerk des Erlösers steht, rechtfertigen, d. h. machen aus einem Sünder einen Gerechten und schaffen endlich vermittelst der caritas das Heil. Es ist in der Grundanschauung Augustins begründet, wenn der Tod Christi entweder auf die Sündenvergebung als Vergebung der Erbsünde beschränkt wird, oder, wie bei der Frage nach der Rechtfertigung, überhaupt aus dem Gesichtsfeld schwindet. In beiden Fällen vergewaltigt der Neuplatonismus die religiösen und christlichen Hauptsätze Augustins. Im Unterschied von den Griechen war Augustin mit seinen abendländischen Vorläufern dahin gelangt, den Tod Christi in den Mittelpunkt des Lebenswerkes Jesu zu stellen, und vom Tode aus die Menschwerdung zu begreifen. Nun aber schiebt der Neuplatonismus Augustins, dem ja an sich die Geringschätzung historischer Thatsachen eignet, die Bedeutung des Todes zurück. Die gratia ist die des ewigen Verbum. Indem aber nun weiter das Heilsgut, welches durch den Tod Christi vermittelt werden soll, ethisch aufgefasst wird, die Rechtfertigung nicht ein Akt, sondern ein Zustand ist, wird es unmöglich, dem Tode Christi eine feste und innerlich begründete Beziehung auf das Heilsleben des Christen zu geben. Denn wie aus einem einmaligen Geschehnis ein Zustand oder habitus sich herleiten soll, ist nicht einleuchtend. Ganz von selbst muss darum die Bedeutung des Todes Christi zu gunsten einer anderen Grösse zurücktreten. Das Heilsgut ist mit der Person des geschichtlichen Erlösers nicht unzertrennlich verbunden. Eine straffe, lückenlose Verbindung des Heilsguts und der That des Erlösers haben in der alten Kirche vielleicht nur die Apollinaristen besessen. Der Einfluss der biblischen Gedanken über den Tod Jesu und die biblische Bestimmung des Heilsguts mussten den Zusammenhang sprengen. Augustin hat bis auf einige kleine Reste die griechische Heilsauffassung aufgegeben. Er verlegt ferner den Schwerpunkt von der Menschwerdung in den Tod Christi. Aber die Folge ist nicht eine festere Verknüpfung des Heilsguts mit der Person Christi, sondern im Gegenteil eine noch grössere Lockerung. Die Frage ist nicht unberechtigt, ob überhaupt vor Luther in der Kirche, selbst mit Einschluss der ntl. Periode, eine solche feste Verbindung existiert hat. Dass wir nicht bloss in unseren ethischen Anschauungen, sondern auch in der dogmatischen Begründung des Glaubens

über die Vorstellungswelt des neuen Testamentes herausgewachsen sind, darüber lässt sich jedenfalls diskutieren. Augustin nun erreicht durch seine Heilsauffassung, durch seine Stellung zu den Gnadenmitteln der Kirche, zu dieser selbst und durch die neuplatonische Bestimmtheit seiner religiösen Gedankenwelt eine völlige Lockerung des Zusammenhangs zwischen Heilsgut und Christi Werk. Die Rechtfertigung ist wesentlich Gerechtmachung. Darum kann gedanklich ein Zusammenhang zwischen Tod Christi und justificatio nicht nachgewiesen werden. Die Sündenvergebung ist wesentlich Lösung aus der Macht des Teufels. Darum kann sie nicht das ganze christliche Heil bedeuten, sondern nur die erste Stufe zu demselben. Die Lebensgemeinschaft mit Gott endlich wird erst durch die infusio caritatis erlangt und bedeutet die letzte Stufe des Heilsprozesses. Lebensgemeinschaft mit Gott, Rechtfertigung und Sündenvergebung hatte Luther mit der Person des historischen, aber fortlebenden Mittlers verknüpft. Bei Augustin ist davon nichts zu spüren. Es bleibt dabei, dass er dem Tode Christi wohl eine grundlegende Bedeutung im Unterschied von der Menschwerdung zuerkannt hat, dass der Tod Christi aber so wenig im Mittelpunkt der Heilsauffassung steht, dass er vielmehr im besten Fall nur den Anfang des Heilsprozesses durch die Sündenvergebung vermittelt. Der Tod Christi ist nur ein Mittel, und nicht einmal ein ausreichendes Mittel.

Es erhellt ferner, dass anselmsche Gedankengänge Augustin fern liegen. Innerhalb der eigentlichen Stellvertretungsidee Augustins, abgesehen von jenen nicht mit dem Tode Christi verknüpften Ansätzen zu einer Satisfaktionstheorie, fehlt es an den Grundvoraussetzungen für eine solche Theorie. Augustin hat weder die Versöhnung im Sinne Anselms verstanden, noch kennt er die Bedeutung, die Anselm dem Gottmenschen zuschreibt. Augustin redet von einer Stellvertretung, die Anselm seinerseits nicht kennt. Dass Gott auch vor dem Tode Christi Liebesgesinnung gegen die Sünder hegte, steht Augustin auf Grund von Röm. 5 fest. Kühner hat in einer Anmerkung darauf hingewiesen, dass Augustin einen Ansatz zu Anselms juristischer, objektiver Sühnopfertheorie und Stellvertretungsidee biete, meint aber doch, man dürfe dies nicht überschätzen[1]. Dies Urteil ist geeignet, die spezifischen und grundlegenden Unterschiede beider Anschauungen zu verwischen und bei

[1]) Kühner, a. a. O. p. 68 Anm. 1.

dem Gedanken stehen zu bleiben, dass Augustin eine relative Annäherung an die anselmsche Satisfaktionstheorie erreicht habe, während doch gerade der Unterschied grösser ist als die Uebereinstimmung, die sich im Grunde nur darauf beschränkt, dass eine objektive Theorie über den Tod Christi gegeben wird. Die anselmsche Theorie ist keine Stellvertretungstheorie. Kühner hat auch den Zusammenhang der Opfertheorie mit der Loskaufung vom Teufel nicht zur Darstellung gebracht. Seine Bemerkung, der Loskauf vom Teufel sei die Vorbedingung der Versöhnung der Menschen mit Gott, lässt vielmehr erkennen, dass er beide Anschauungen als zwei reinlich von einander geschiedene betrachtet. In einer Anmerkung geht er freilich auf Dorners Anschauung ein; aber er bringt sie nur als Notiz, ohne sich mit ihr auseinanderzusetzen [1]).

Dorner leugnet ja die Selbständigkeit der Opferanschauung Augustins. Die Versöhnung habe nur in der Offenbarungswelt ihre Stelle [2]), in der die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe auseinander trete; Christus repräsentiere die göttliche Liebe, der Teufel die göttliche Gerechtigkeit, und die Versöhnung des Vaters durch Christus sei durch den Gedanken der Hingabe des Blutes als Lösegeld an den Teufel umgesetzt in eine Befriedigung der Offenbarungsgerechtigkeit, welche der Teufel repräsentiere. Ritschl hat sich Dorner ganz angeschlossen, wenn er unter Berufung auf ihn sagt, die gelegentlichen Ausführungen Augustins über den Strafwert des Todes Jesu seien noch vorherrschend eingewickelt in die Beziehung seines Todes auf den Teufel [3]). Eine solche Auflösung der Stellvertretungsidee in die Loskaufungstheorie ist nun freilich nicht am Platze. Augustin hat den Stellvertretungs- und Opfergedanken selbständig durchgeführt. Dass Augustin dem Opfer Christi eine direkte Beziehung auf Gott gebe, dies erkennt Dorner als scheinbare Möglichkeit auf Grund bestimmter Zitate an [4]). Die Vorstellung einer Versöhnung Gottes durch Christus müsste auf Grund des atl. Opfergedankens gebildet sein. Dorner lehnt aber diese Meinung ab, weil Augustin sonst mit sich selbst in den offenbarsten Widerspruch geraten würde; es würde dadurch Gottes Unveränderlichkeit illusorisch. So könne die Annahme des Opfers durch Gott nur bedeuten, dass Gott nach seinem Ratschluss wolle, dass seiner Offenbarungsgerechtigkeit Genüge geschehe, dass also

[1]) Kühner, a. a. O. p. 32. [2]) Dorner, a. a. O. 172. [3]) Ritschl, a. a. O. I 15. [4]) Dorner, a. a. O. p. 282. 174.

die Menschen nicht ohne Sühne der Gewalt des Teufels entrissen würden[1]). Aber nach den religionsphilosophischen Voraussetzungen Augustins die Einzelaussagen beurteilen zu wollen, ist methodisch nicht gerechtfertigt, da Augustin kein konsequenter Systematiker ist. Dass er, sofern jedenfalls sein Denken unter dem Einfluss einer starken religiösen Erregung steht, zeitweilig das Schema der Unveränderlichkeit Gottes durchbrochen hat, war gezeigt. Gerade diese Durchbrechung aufzuweisen, hat Dorner unterlassen. Sodann ist Christus doch selbst als Verbum Empfänger des Opfers, wie er als Mensch Darbringer ist. Hier lässt sich doch nur auf Umwegen, die eine komplizierte gedankliche Reflexion erforderlich machen, der Gedanke so wenden, dass eigentlich nicht das Verbum, sondern der Teufel der Empfänger des Opfers sei. In seinen Predigten, aber nicht in diesen allein, spricht Augustin es offen ohne jeden Vorbehalt, z. T. in Anlehnung an Schriftaussagen aus, dass Christus sich Gott hingegeben habe. Se tradidit Deo in odorem suavitatis[2]). Auch irrt Dorner darin, dass er die Anschauung vom Opfer unter den höheren Gesichtspunkt der Sühne stellt, während doch vielmehr der Gesichtspunkt der Bestrafung des Teufels wegen der Tötung des unschuldigen Jesus, oder derjenige der Besiegung des Teufels obwaltet. Der Hinweis auf die Versöhnung, die ja nicht eine Versöhnung Gottes sein könne, ist deswegen nicht begründet, weil die Versöhnung für Augustin ja ein lediglich anthropologischer Begriff ist. Endlich war auch in der auf logischem Wege versuchten Durchführung des Stellvertretungsgedankens die Beziehung auf den Teufel ganz fallen gelassen.

Trotzdem ist aber doch die Stellvertretungstheorie eingewickelt in die Vorstellung von der Befreiung aus der Haft des Teufels. Es war bereits am Schluss des vom Loskauf handelnden Abschnittes auf diesen Zusammenhang hingewiesen. Es kommt hinzu, dass nicht bloss die remissio peccatorum, sondern auch die justificatio in diesen Zusammenhang gestellt ist. Cum enim justificatur impius, ex impio fit justus, et ex possessione diaboli migrat in templum Dei[3]). In seiner Schrift de trinitate behandelt Augustin die Frage: quid est 'justificati in sanguine ipsius'. Es bedeutet die Loslösung des Menschen aus der Gewalt des Teufels[4]). Wie objektiv diese Vorstellung von der Rechtfertigung gehalten ist, wie weit sie sich entfernt von der biblischen Auffassung, und wie

---

[1]) a. a. O. p. 174. [2]) V 821. [3]) IV 600 enarr in Ps. [4]) VIII 1026 de Trin.

weit sie jenseits aller innerlichen Erfahrung liegt, ist offenkundig; ebenso offenkundig aber, dass hiermit die anselmsche Theorie a limine abgelehnt ist. Den Gedanken, dass Gott der Zornige und Christus der Barmherzige, der doch selbst Gott ist und mit Gott und dem Geiste unzertrennlich wirkt, mit einander in Spannung geraten, weist er ab, nachdem er die Möglichkeit erwogen [1]). Es ist verständlich, dass nun Augustin auch die Mittlervorstellung ebenfalls in Beziehung auf den Loskauf verwertet hat. Ipse mediator intrat in domum fortis, i. e. in hoc saeculum mortalium sub potestate diaboli, quantum ad ipsum pertinet, constitutum; de ipso quippe scriptum est, quod potestatem habeat mortis. Intrat in domum fortis, i. e. in suo dominatu habentis genus humanum; et prius alligat eum, i. e. ejus coercet et cohibet potestatem, potestatis suae fortioribus vinculis; et sic eripit vasa ejus, quaecumque praedestinavit eripere, arbitrium eorum ab ejus potestate liberans, ut illo non impediente credant in istum libera voluntate. Proinde hoc opus est gratiae, non naturae [2]). Es ist demnach das Erlösungswerk mehr redemtio als reconciliatio, und das Urteil Kühners, dass nur gelegentlich der Loskauf vom Teufel bei Augustin sich nachweisen lasse, ist unrichtig. Diese Vorstellung ist vielmehr die übergeordnete, sowohl hinsichtlich direkter Hinweise als versteckter Andeutungen. Dagegen hat Kühner Recht, wenn er meint, diese Theorie lasse sich nicht in vollen Einklang bringen mit Augustins Anschauung von der Absolutheit der göttlichen Gnade [3]). Die Theorie an sich verhält sich zur Gnadenlehre disparat, auch, sofern innerhalb dieser Theorie die Allgemeinheit des Heils des öfteren betont wird. Doch fehlt es nicht an Aeusserungen, welche diese ihrem Wesen nach universalistisch gerichtete Theorie der Gnadenlehre durch Beschränkung der redemtio auf die Prädestinierten angepasst haben.

Es war bereits gezeigt, dass der Tod Christi und die durch ihn vermittelte Sündenvergebung und Rechtfertigung zurücktrete. Mag auch Augustin den Tod stark betonen, mag er auch darauf hinweisen, namentlich in antipelagianischem Interesse, dass die Alten nur durch den Glauben an den kommenden Christus selig wurden, eine grundlegende und prinzipielle Bedeutung besitzt er nicht. Der Ansatz zu einer Unterscheidung von Fundamentalem und Nichtfundamentalem [4]) ist nicht weiter ausgebildet, und die darin beschlos-

[1]) VIII 1026 de Trin. [2]) II 982 ep. 217. [3]) a. a. O. p. 40. [4]) cf. Dorner, a. a. O. 180.

senen Gedanken sind nicht weiter verfolgt. Es handelt sich hier schliesslich nur um eine fides historica. Dass Augustin die Versöhnung als das Prinzipielle im Christentum angeschaut habe, kann man nicht behaupten. So kommt Augustin schliesslich zu einer Betrachtung des Todes Christi, welche völlig von der Stellung des Herzens zu diesem Ereignis absieht, und den Tod lediglich als Gegenstand des historischen Wissens betrachtet. Der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen besteht darin, dass die Christen mit dem „Glauben" an den Tod Christi den Glauben an die Auferstehung verbinden, während die Heiden und Juden nur „glauben", dass Christus gestorben sei. Mortuum Christum et pagani credunt; resurrexisse antem Christum proprie fides est christianorum .... ex ista resurrectionis fide justificamur[1]). In den Predigten führt er ein Mal aus: In resurrectione Christi constabilita est fides nostra. Passionem Christi et pagani et impii et Judaei crediderunt: resurrectionem nonnisi christiani[2]). Er bekennt denn auch, dass er auf die Autorität der Schrift hin glaube, und die einmal feststehenden Lehren gelten ihm als solche, welche bei Verlust der Seligkeit angenommen werden müssen, auch die Lehre von der Jungfrauengeburt. Es ist eine richtige psychologische Bemerkung, die Dorner giebt, wenn er sagt: auf dem Standpunkt des historischen Glaubens fühlt man sich noch nicht berechtigt, im einzelnen nach der grösseren oder geringeren Bedeutung der von der Autorität gegebenen Glaubensgegenstände zu fragen[3]). So lesen wir denn auch das doch auffallende Bekenntnis Augustins, er wisse im Grunde nicht, weswegen Christus die Leiden übernommen habe. Aber er glaube an den gekreuzigten Christus, weil die Schrift ihn verkündige: credimus crucifixum et mortuum, quia sic scriptum est in evangelio; ... cur autem omnia illa in carne ex utero feminae adsumta pati voluerit, summa concilii penes illum est: sive quod utrumque sexum, quem creaverat, etiam hoc modo commendandum honorandumque indicavit adsumendo formam viri et nascendo de femina, sive aliqua alia causa. Quaenam illa sit, non temere dixerim; illud tamen fidenter dicam nec aliter factum esse, quam evangelica veritas docuit, nec aliter fieri oportuisse, quam Dei sapientia iudicavit[4]). Diese Worte entstammen freilich einer der Schriften Augustins, die gegen die Manichäer gerichtet sind und die besonders stark die Autorität betonen. Aber

[1]) CESL 25 $_{476}$ c. F. u. ö. [2]) V 1112. [3]) Dorner, a. a. O. p. 180.
[4]) CESL 25 $_{736}$ c. F.

sie sind doch ein Beweis dafür, dass die in der vorigen Periode vorhandenen Ansätze zu einer psychologisch vertieften, ethisch gerichteten Erlösungsanschauung nicht ein unveräusserlicher Bestand augustinischen Denkens gewesen sind, dass Leben und Sterben Christi in ihrer Heilsbedeutung nicht sicher erkannt sind. Sie bestätigen zum mindesten das Urteil Dorners[1]), dass Augustin die versöhnende That Christi nicht in den Mittelpunkt gestellt habe.

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass Augustin innerhalb jener Stellvertretungstheorie bereits dem Gedanken sich genähert hat, den die lutherischen Dogmatiker unter dem Titel der oboedientia activa beschlossen haben. So unvollkommen diese Theorie auch ist, so enthält sie doch wertvolle Momente. Denn sie zeigt, dass der Tod Jesu nicht von seinem Leben losgelöst wird und isoliert dasteht. Es wird in dieser Erweiterung der Stellvertretungstheorie auch dem Leben Jesu Bedeutung und Heilswert zuerkannt, wenn auch unter vollständiger Ignorierung des sittlichen und persönlichen Wertes der Lebensthat Jesu. Es ist derselbe Mangel, wie er in der Rekapitulationstheorie uns entgegentritt, die aber das Leben Jesu in den Rahmen einer Heilsgeschichte stellt, während der hier vorliegenden Theorie diese Beziehung fehlt. Dass Augustin eine sittliche Beurteilung des Lebenswerkes Jesu in diesem Zusammenhang nicht gegeben hat, kann nicht verwundern, wenn man seiner Auffassung von der Person Christi sich erinnert, der zufolge das Thun des Menschen Jesus durch den Willen des Logos bestimmt wurde. Doch ist im ganzen der im Rahmen der Stellvertretung gehaltene Gedanke von der oboedientia activa selten bei Augustin, auch nicht von anderen Vorstellungen reinlich geschieden.

Von der Gehorsamsthat Jesu spricht Augustin freilich oft. Aber er denkt dann an den Tod, und die Vorstellung wird reproduziert im Anschluss an Röm. 5. Die oboedientia activa andererseits wird nicht ausdrücklich unter den Gedanken des Gehorsams gestellt. Es wird vielmehr der Gedanke, dass Christus durch die zu seinen Lebzeiten vollführten Handlungen für uns das Gesetz erfüllt habe, angeschlossen an Mth. 5 19, und nicht prinzipiell von der Opfervorstellung getrennt. Deinde, quia etiam sub gratia positis in hac mortali vita difficile est omni modo implere, quod in lege scriptum est: non concupisces, ille per carnis suae sacrificium sacerdos effectus impetrat nobis indulgentiam etiam hinc adimplens legem,

---

[1]) Dorner, a. a. O. 179.

ut, quod per nostram infirmitatem minus possumus, per illius perfectionem recuretur, cujus capitis membra effecti sumus [1]). Christus hat demnach für uns, selbst sofern wir unter der Gnade stehen, das Gesetz erfüllt, das wir in unserer Schwachheit nicht erfüllen können. Die perfectio Christi ersetzt das uns Fehlende. Verbunden ist aber dieser Gedanke mit der paulinischen Vorstellung von Christo als dem Haupt und den Christen als den Gliedern, sodass eine Erweichung des strengen Stellvertretungsgedankens stattfindet. Doch liegt nicht die paulinische Vorstellung zu Grunde. Das Bild ist aufgenommen, um die Zurechnung der aktiven Gerechtigkeit des das Gesetz vollkommen erfüllenden Christus an die Gläubigen zu erklären. Es ist die Verbindung eines in ganz anderer Umgebung stehenden paulinischen Bildes mit einem aus Mth. 5_{19} unter Heranziehung der Stellvertretungsidee entwickelten Gedanken. So hat Christus für uns das Gesetz erfüllt, und seine Vollkommenheit tritt ein für unsere Schwäche. Dass aber eines Menschen sittliche That stets nur persönlich und unübertragbar ist, hat Augustin, der eigentliche Vater der Erbsündenlehre, nicht gefühlt. Wenn auch Augustin das Wesen der Persönlichkeit tiefer erfassen musste als die Griechen, zu einer wirklich sittlichen Beurteilung hat er es doch nicht gebracht. In der lehrhaften Ausprägung seiner Gedanken wird er doch letztlich von physischen und rechtlichen Gesichtspunkten bestimmt. Der spätere scholastische Gedanke von der Superabundanz, den man bei Augustin vermutet hat, liegt hier gewiss nicht vor. Andere, ähnliche Ausführungen Augustins schliessen diesen Gedanken aus und lassen deutlich erkennen, dass es sich nur um ein stellvertretendes Thun Christi handelt.

Aber die oboedientia activa der lutherischen Dogmatik ist noch nicht erreicht, und Augustin selbst ist in der Durchführung unsicher und schwankend. Christus ist gekommen, das Gesetz zu erfüllen. Da könnte man fragen, warum denn die Christen sich nicht beschneiden lassen, nicht den Sabbat halten, den Unterschied der Speisen nicht beobachten und keine Opfer mehr Gott darbringen. Darum eben, quia id, quod eadem circumcisione prophetabatur, jam Christus implevit. Expoliatio enim carnalis generationis, quae in illo facto figurabatur, jam Christi resurrectione adimpleta est, et quod in nostra resurrectione futurum est, sacramento baptismi

---

[1]) CESL 25_{505} c. Faust.

commendatur[1]). Darum kommt Augustin auf den gegen die falsche Stellung der Manichäer zum alten Testament gerichteten allgemeinen Satz: ita fit, ut omnia, quae ex illa scriptura propterea putatis non observari a christianis, quod ea Christus solverit, propterea potius reperiantur non observari a christianis, quod ea Christus impleverit[2]). Somit hat Christi vollkommene Gesetzeserfüllung Heilswert einmal, sofern die perfectio Christi für unsere Schwachheit eintritt, sodann, indem sie die Christen frei macht vom Gesetz. Aber diese Freiheit vom Gesetz ist eine Freiheit vom rituellen Teil des Gesetzes, von der Beobachtung der äusseren kultischen Einrichtungen.

Die Gesetzeserfüllung Jesu ist also nicht bloss die Erfüllung der ethischen Gebote, sondern überhaupt des ganzen jüdischen Gesetzes einschliesslich des Ceremonialgesetzes, sodass auch der Tod Jesu unter den Gesichtspunkt der Gesetzeserfüllung gestellt werden kann als Ablösung und Erfüllung der atl. Opfer[3]). Augustin unterscheidet nicht prinzipiell zwischen den ethischen und rituellen Forderungen des Gesetzes, sondern stellt beide als gleichwertig neben einander hin, während doch der Gedanke der ob. act. die ethischen Forderungen des Gesetzes zum Inhalt hat. So kann Augustin mit grösserem Recht als die lutherische Dogmatik von einer stellvertretenden Gesetzeserfüllung Christi sprechen, welche die Christen von dem Halten des Gesetzes entbindet, aber nur, indem er sich auf das Ceremonialgesetz beschränkt. Im Hinblick auf das sittliche Verlangen des Gesetzes kann der Stellvertretungsgedanke nicht durchgeführt werden. Und selbst hinsichtlich des Ceremonialgesetzes hat Augustin diesen Gedanken nicht wirklich festgehalten. Denn an einer anderen Stelle weist er nach, dass die Christen beides halten, die rituellen sowohl wie die ethischen Satzungen, und zwar erstere geistig, letztere wirklich[4]). Es sind demnach zwar Ansätze zu einer ob. act. vorhanden, die selbst wiederum unter den Gesichtspunkt der Stellvertretung gestellt ist. Aber die hier in Betracht kommende Gesetzeserfüllung Christi ist nicht klar bestimmt, die Stellvertretung nicht sicher durchgeführt, der Tod Christi selbst unter den Gesichtspunkt der rituell aufgefassten Gesetzeserfüllung gestellt und die Theorie schliesslich

---

[1]) CESL 25 507 c. F. [2]) 25 509. 510 ib. [3]) 25 508 ib. [4]) 25 517 ib.

durch die Heranziehung des paulinischen Bilds von Christo als dem Haupt seiner Gemeinde durchbrochen. Aber der Gedanke der Gesetzeserfüllung Jesu ist doch an sich wertvoll, da er die Möglichkeit bietet, dem Leben Christi gerecht zu werden, welches bei einer rein objektiven Betrachtung seines Todes, wie bei Anselm, völlig ausser Betracht bleibt, und als überflüssig erscheint. Die Verinnerlichung dieser Theorie von der Gesetzeserfüllung Jesu zeigt sich bereits in ihrer Verbindung mit dem von Paulus entlehnten Bilde. Sie tritt auch hervor, wenn Augustin sie mit Mth. 11 $_{29}$ verknüpft. Der Christ braucht den Sabbat nicht zu halten, quia quod ea figura prophetabatur, jam Christus implevit. In illo quippe habemus sabbatum, qui dicit: venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam[1]). Doch kann auf diese Vorstellung erst im folgenden Paragraphen eingegangen werden.

Bevor wir zum folgenden übergehen, mögen die Resultate dieses Abschnitts noch ein Mal zusammengestellt werden.

1) Es ist weder richtig, wenn man die Stellvertretungsidee und Versöhnungslehre Augustins auflöst in die Loskaufungstheorie, noch ist es richtig, wenn man jede Beziehung beider Theorieen zu einander unbeachtet lässt, die letztere höchstens als „anhangsweise“ in Augustins Gedankenwelt aufgenommen betrachtet. Der Stellvertretungs- und Opfergedanke ist für sich durchgeführt, aber auch mit der Loskaufungstheorie in Verbindung gebracht.

2) Von einer Hinwendung zu Gedanken, wie sie später Anselm vertreten hat, kann man innerhalb der eigentlichen Stellvertretungsidee nicht sprechen. Förster hat fälschlich in dieser Richtung sich bewegende Aeusserungen Augustins mit dem Werke Christi in Verbindung gebracht, und Kühner, der ebenfalls von Ansätzen zu der juridischen Satisfaktionstheorie Anselms innerhalb der Stellvertretungsidee Augustins spricht, übersieht, dass die anselmsche Lehre überhaupt keine Theorie des Strafleidens und der Stellvertretung im strengen Sinne des Wortes ist.

3) Den Stellvertretungsgedanken hat Augustin wesentlich abgeschwächt durch die Umsetzung des „Christus zur Sünde machen“ in ein „zum Opfer machen“ und durch Ungenauigkeiten in der Durchführung selbst.

4) Die Loskaufungstheorie ist nicht so einfach, wie sie Kühner darstellt. Kühner und andere haben zunächst nicht darin Recht,

---

[1]) 25 $_{507}$.

wenn sie Augustin das Verdienst zuschreiben, die alte Betrugstheorie gänzlich über Bord geworfen zu haben. Sie ist vielmehr noch bei ihm nachweisbar. Sodann hat Augustin mit anderen diese Lösegeldstheorie modifiziert, indem er sie mit dem Gedanken der Besiegung des Teufels vertauscht. Es ist auch nicht richtig, wenn man meint, lediglich das sündlose Leben des Menschen Jesus, die justitia, komme als Mittel der Erlösung des Menschen aus der Gewalt des Teufels in Betracht. Augustin hat auch dem Deus und der potentia ihre Aufgaben zugewiesen, aber freilich den ersten Gedanken bevorzugt. Endlich fehlt es nicht an einer eschatologischen Deutung dieser Theorie und an dem Versuch einer Verinnerlichung, indem Augustin die certitudo salutis, die Grundfrage der Religion, die die spätere Theorie Anselms überhaupt nicht kennt, vereinzelt zur Geltung zu bringen sucht. Doch ist im allgemeinen die Signatur dieser wie auch der Stellvertretungstheorie die reine Objektivität und Transzendenz, welche eine unmittelbare Erfahrung der Sündenvergebung und der Gemeinschaft mit Gott ausschliesst. Es sind Theorieen, die dem einzelnen nicht die Seligkeit verbürgen, sondern nur die Möglichkeit der Seligkeit nachweisen. Ob er selig wird, hängt von anderen Dingen ab. Darin bekundet sich aber der durchaus unevangelische Charakter dieser Theorieen.

5) Falsch ist es, wenn Feuerlein urteilt, die reale Leistung Christi bei seinem Sterben sei eine ziemliche Passivität. Das zufällige Vergreifen des Teufels an Christus habe uns Rettung gebracht. In der Betonung der justitia Christi und der auf einen Kampf mit dem Teufel hinzielenden Modifikation der Grundvorstellung ist die Stimmung der Passivität überwunden und der Versuch gegeben, eine reale Leistung Christi zum Ausdruck zu bringen.

6) Der Versuch zu einer Ueberwindung der Teufelstheorie ist bei Augustin überhaupt nicht nachweisbar. Der Gedanke einer rechtlich notwendigen Erlösung des Menschen aus der Gewalt des Teufels ist für Augustin schlechthin feststehend. Da die Sünde Gott gegenüber weder eine rechtliche noch sittliche und psychologische Beurteilung erfahren hat, ist diese Theorie auch noch nicht entwurzelt; erst Anselm, Abälard und der Lombarde haben prinzipiell mit dieser Theorie aufgeräumt. Der Teufel herrscht nach Anselm nicht gerechter Weise, sondern ungerechter Weise und hat Gott gegenüber überhaupt kein Recht.

7) In der Mittlervorstellung sind zwei Gedankenreihen nachweisbar. Die eine, bei weitem die häufigste, stellt den Mittler auf

die Seite des Menschen, während die andere als Mittler den Gottmenschen ansieht. Thomasius ist nicht berechtigt, lediglich den letzten Gedanken geltend zu machen, und Feuerlein behauptet fälschlich, nicht die Mittlerthat, vielmehr die Mittlerstellung Christi werde von Augustin betont.

8) An der Hervorhebung der Menschheit Jesu im Heilswerk ist die aus dem Bussinstitut sich ergebende Folgerung und der Neuplatonismus Augustins beteiligt. Es sind in erster Linie hier dogmatische Motive, die Augustin die Menschheit Christi in den Vordergrund stellen lassen, nicht das selbständige Interesse an der Menschheit Jesu. Das offenbart sich denn auch in dem Mangel einer wirklich ethisch-psychologischen Betrachtung des Werkes Christi, nicht nur, soweit die Beziehung auf diejenigen in Frage steht, welchen es gilt, sondern auch hinsichtlich der Person des Erlösers selbst. Doch bedeutet die Hervorhebung der Menschheit einen Widerspruch zu seiner Lehre von der Person Christi, welche ja die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur annahm. Es heben diese Sätze über das Werk Christi prinzipiell die Zweinaturenlehre auf; nicht jedoch überhaupt die Gottheit Christi, welche vielmehr als eine aus dem Werk Christi sich ergebende Wertbestimmung des Menschen Jesu hätte aufgefasst werden müssen. Aber Augustin schreitet dazu nicht fort. Darum fehlt seinen Sätzen über die Menschheit des Mittlers auch die religiöse Beurteilung. Das Festhalten an der Naturenlehre verkümmert seine Anschauungen über das Werk Christi. Eine völlige nestorianische Zerreissung ist die Folge. So ist es auch im Abendland seit Augustin geblieben, wo unter Festhaltung der Naturenlehre diese eigentümliche Christologie als Erlösungslehre verfolgt wurde; der bereits bei Augustin nachweisbare Widerspruch zwischen der Lehre von der Person Christi und seinem Werk, haftet der katholischen Dogmatik bis heute an. Christologie im engeren Sinn und Soteriologie sind nicht mit einander verknüpft.

9) Ansätze zu einer unter den Gesichtspunkt der Stellvertretung gerückten ob. act. sind vorhanden. Aber der an sich wertvolle Gedanke der Gesetzeserfüllung Jesu ist unsicher durchgeführt und mit Theorieen verknüpft, welche die rein objektive Fassung dieses Gedankens überschreiten.

10) In den in diesem Abschnitt behandelten Gedanken hat Augustin im Verhältnis zu seinen Vorläufern nichts Neues gebracht. Man wird nur von einer Weiterbildung bestimmter Gedanken des Ambrosius sprechen können unter Beibehaltung der alten Vorstel-

lungen. Ueber die in der vorigen Periode nachgewiesenen Anschauungen ist er prinzipiell nicht hinausgegangen. Man könnte eher von einem Rückfall reden, wenn das argumentum e silentio gestattet ist. Denn der Gedanke von der Ueberlistung des Teufels war in der vorigen Periode nicht nachweisbar. Die Aufnahme dieser Vorstellung müsste man dann wohl auf die vertrautere Bekanntschaft Augustins mit dem Christentum der Kirche zurückführen. Daraus könnte man dann freilich andererseits den Schluss ziehen, dass Augustin von sich aus nicht diese Vorstellung erzeugt hätte. Ueber Vermutungen kommt man hier nicht hinaus.

11) So sehr auch Augustin den Tod Christi in den Mittelpunkt stellt, um vom Tode Christi, und nicht von der Menschwerdung aus das Erlösungswerk zu verstehen, so wenig ist es ihm doch gelungen, einen inneren Zusammenhang herzustellen zwischen dem Heilsgut und dem Tode Christi, und die prinzipielle Bedeutung des Todes Christi festzuhalten. Die Bedeutung des Todes Christi wird entweder abgeschwächt auf die Vergebung der Erbsünde, sodass mit Christi Tod nur der Heilsprozess eingeleitet wird, oder er wird überhaupt unter dem Einfluss der Gnadenlehre Augustins und seines Neuplatonismus ausser Kurs gesetzt. Darum ist der Glaube an den Tod Christi nur eine fides historica, ein Glaube der schliesslich auch von Nichtchristen geteilt werden kann und das Bekenntnis Augustins möglich macht, er wisse im Grunde nicht, warum Christus habe leiden und sterben müssen.

12) Die Universalität des Heils liegt den hier behandelten Theorieen zu Grunde. Sie wird auch mehrfach von Augustin ausgesprochen. Doch zeigt sich der Einfluss der Gnadenlehre auch innerhalb dieser Theorien. Mit der Gnadenlehre selbst ist eine innere Vereinigung aber nicht möglich.

§ 24. Ansätze zu einer subjektiv-praktischen Erlösungsanschauung.

1. Die demonstratio der Liebe Gottes und die humilitas Christi (Einführung psychologischer Motive in die Versöhnungslehre).

Die im vorigen Paragraphen besprochenen Erlösungsanschauungen hatten dies gemeinsam, dass sie eine objektive Theorie darboten und auf den Tod Jesu sich beschränkten. Persönliche Züge aus dem Lebensbilde Jesu wurden kaum berührt. Es genügte der sündlose, gerechte Mensch Jesus, der nur zu sterben brauchte, um

die Erlösung zu vollziehen. Dass Augustin sich damit nicht zufrieden geben konnte, erhellt, wenn man seine bisherige Entwickelung sich vergegenwärtigt und daran denkt, dass er die alte Rekapitulationstheorie aufgenommen hatte. So finden sich denn zahlreiche Aeusserungen Augustins, welche das Leben Jesu umfassen, nun aber nicht im Sinne der Restitutionstheorie, sondern ohne jede Beziehung zu dieser. Es ist jene Anschauung, über die Harnack geurteilt hat: die Inkarnation sei der grosse Liebesbeweis Gottes gegen uns. Die hier bewiesene Demut Gottes und Christi breche unsern Stolz und lehre uns, dass omne bonum in humilitate perficitur. In Christo sei die ewige Wahrheit uns fassbar; im Staube liegend können wir den Gott ergreifen, der uns dadurch erlöst, dass er sich in unserer Niedrigkeit offenbart[1]). Es sei der lebendige Eindruck der Person Christi selbst, und es trete als das Wichtigste an ihr hervor, was auch Paulus so wichtig gewesen sei, die Demut. Das Bild der Demut in der Hoheit habe Augustin bezwungen. Der Stolz sei die Sünde, und die Demut die Sphäre und die Kraft des Guten[2]). Diese „Anschauung Christi“ sei ein neues Element[3]). Von hier aus habe Augustin die neue Stimmung gelernt und der Kirche eingepflanzt, die Ehrfurcht vor der Demut. Die Wendung, die er damit der Christologie gegeben, habe im Mittelalter fortgewirkt und sich in Strahlenbüscheln von verschiedenem Glanz und verschiedener Stärke auseinandergelegt, obgleich die griechische Theologie seit dem 9ten Jahrhundert wieder kräftig einströmte und die Frömmigkeit hinderte, ihre Erkenntnis auch im Dogma zum deutlichen Ausdruck zu bringen[4]). Der Christus humilis sei der Kern und Nerv der Christologie Augustins, die noch nicht ins Aesthetische gezogen sei, sondern noch ganz in der klaren Höhe des ethischen Gedankens liege, der keuschen Ehrfurcht vor dem Inhalte des Gesamtlebens Christi, in welchem sich die Hoheit in der Demut verwirklicht habe[5]). Aehnlich urteilt Kühner. In dieser Anschauung bethätige sich die Produktivität und Originalität Augustins; hier sei er nicht bloss reproduktiv, sondern habe wirklich etwas Neues in die kirchliche Theologie eingeführt, unter Wahrung des schönsten Zusammenhanges mit seinen Erlösungsvoraussetzungen, seiner Anschauung von der Absolutheit der göttlichen Gnade, dem göttlichen Heil und menschlichen Unheil[6]). Also der Christus humilis der eigentliche Kern der Christologie Augustins, und diese Anschauung vom Chri-

[1]) III p. 118. [2]) a. a. O. p. 119. cf. Goethe in den „Wanderjahren“ über Ehrfurcht und die Leiden „des göttlichen Mannes“. [3]) a. a. O. p. 115. [4]) p. 119. [5]) p. 120. [6]) Kühner, a. a. O. p. 67.

stus humilis ein neues Element in der kirchlichen Theologie, das ist die These, deren Richtigkeit jetzt endgültig zu prüfen ist. Da aber diese Vorstellung vom Christus humilis nur ein Moment innerhalb einer ganz bestimmten Gedankenreihe bildet, kann sie nur in diesem grösseren Zusammenhang zur Darstellung kommen.

Mit den Griechen teilte Augustin an einzelnen Stellen die realistisch-mystische Erlösungslehre. Aber im Mittelpunkt des augustinischen Denkens stand doch das Kreuz Christi und sein Tod, der bisher durchgehends nach objektiven, transzendenten Gesichtspunkten betrachtet war. Liess sich aber bereits innerhalb dieser Anschauung der Versuch erkennnn, dem Leben Christi Bedeutung abzugewinnen, so bot die Aufnahme der Restitutions- und Rekapitulationstheorie Augustin vollends die Gelegenheit, innerhalb des Rahmens einer Heilsgeschichte das Leben Christi zu würdigen. Nun war bereits in der Presbyterzeit eine Gedankenreihe nachweisbar, welche die Inkarnation unter einen eigentümlichen, der griechischen Betrachtung fremdartigen Gesichtspunkt stellte. Sie war der Liebeserweis und die Gnadenthat Gottes. So ergab sich von hier aus die weitere Folge, dass dann die Enanthropese des Logos nicht das eigentlich entscheidende Moment sein konnte, da an ihr die Liebe Gottes nicht besonders zur Anschauung zu bringen war, dass vielmehr Augustin fortschreiten musste zu einer Betrachtung des Lebenswerkes Christi selbst, welches seinen Gipfelpunkt in dem freiwillig übernommenen Todesleiden fand.

Diese in sich geschlossene und mit den anderen über die Heilsbedeutung des Lebens Christi entwickelten Vorstellungen nicht zusammenhängende Gedankenreihe hat Augustin in dieser letzten Periode in reichem Masse zur Darstellung gebracht. Was das N. T. an Aussagen über Christi Leben bringt, wird Augustin bedeutungsvoll, und allem sucht er eine Beziehung auf die Erlösung und eine Wirkung auf das Christenleben der Gläubigen zu geben. Man darf dies jedoch nicht dahin verstehen, dass Augustin die Bedeutung der Inkarnation gering geschätzt habe. Seine Weihnachtspredigten zeigen, wie sehr er von ihrer hervorragenden Bedeutung durchdrungen ist. Die Inkarnation ist ja die äussere und notwendige, wenn auch nicht absolut notwendige Voraussetzung der Befreiung und Errettung. Diesen Gedanken hat Augustin in allen Perioden seiner Entwickelung fest gehalten. Ut panem angelorum manducaret homo, Dominus angelorum factus est homo [1]). Der Gedanke,

[1]) V 726. 1097. 674. 1018. III 2011. 2027. III 879 in Tob. IV 1455. 304. 303 enarr. in Ps. u. ö.

dass der Logos, das Brot der Engel, durch seine Menschwerdung das Brot der Menschen geworden sei, findet sich in allen Schriften Augustins immer wieder ausgesprochen. Die Inkarnation hat demnach eine hervorragende Erlösungsbedeutung, ohne dass Augustin hier in griechische Gedankenreihen überginge. Die Inkarnation ist vielmehr eine Gnadenthat Gottes: nos oneratos obrutosque peccatis, et a contemplatione suae lucis aversos, ac tenebrarum, i. e. iniquitatis, dilectione caecatos, non omnino deseruit, misitque nobis Verbum suum, qui est ejus unicus Filius, quo pro nobis assumta carne nato atque passo, quanti Deus hominem penderet nosceremus [1]). In der Schrift de Trinitate stellt Augustin ein Mal die verschiedenen Vorteile der Menschwerdung zusammen und erwähnt hier ebenfalls: quod demonstratum est homini, quem locum haberet in rebus, quas condidit Deus [2]). Die Inkarnation, die vollkommene Vereinigung des Gottes mit dem Menschen zur Einheit der Person, ist ein singulare beneficium [3]). Ad personam tamen unigeniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura; et tantam gratiam, ut nulla sit major, nulla prorsus aequalis. Neque enim illam susceptionem hominis ulla merita praecesserunt, sed ab illa susceptione merita ejus cuncta coeperunt. Manet ergo Filius in dilectione, qua eum dilexit Pater, et ideo servavit praecepta ejus. Quid est enim ille homo, nisi quod Deus susceptor est ejus? Deus enim erat Verbum, unigenitus gignenti coaeternus: sed ut mediator daretur nobis, per ineffabilem gratiam Verbum caro factum est [4]). Nur zufolge der grossen und einzigen Gnade Gottes hat ohne jegliches Verdienst, völlig umsonst, die menschliche Natur solchen Ruhm erlangt. Denn hic omnino granditer et evidenter Dei gratia commendatur . . . Unde naturae humanae tanta gloria nullis praecedentibus meritis sine dubitatione gratuita, nisi quia magna hic et sola Dei gratia fideliter et sobrie considerantibus evidenter ostenditur, ut intelligant homines per eandem gratiam se justificari a peccatis, per quam factum est, ut homo Christus nullum habere posset peccatum [5])? Darum Verbum Dei... assumsit animam et carnem hominis non ante se promerentis nec ad illam percipiendam sublimitatem virtute propria laborantis, sed ommino gratis... prorsus nusquam sic apparet benignitas gratiae et liberalitas omnipotentiae Dei, quam in homine mediatore, homine Jesu Christo... Agnosce ergo Christum, plenus gratia est [6]). Es ist tota gratia, singularis gratia, perfecta gratia [7]). Dass im Menschen

---

[1]) VII 220 de civ. Dei. VI 315 de catech. rud. [2]) VIII 1031 de Trin. [3]) Ench. 36. 38. 40. [4]) III 1844. [5]) Ench. 46. [6]) V 940 [7]) V 436. 941.

Jesus die gratia Dei empfohlen wird, ist eins der vielen commoda der Menschwerdung [1]).

Freilich hat Augustin die Menschwerdung auch hier nicht ganz losgelöst von dem darauf folgenden Leben und Sterben des Mittlers. Das hat ja seinen Grund in der eigenartigen Beleuchtung, welche die Menschwerdung erfährt. Hier kommt es aber zunächst darauf an, abgesehen von den Einzelheiten, diese eigenartige Beleuchtung aufzuzeigen. Die Inkarnation ist lediglich Gnadenthat Gottes. Das führt Augustin auf zwei weitere Gedanken. Die Erfahrung des Christen besteht in gleicher Weise in dem Erkennen und Erleben der Güte und Huld Gottes, wie in der Erfahrung des eigenen Unwertes. Typisch ist das Petrusbekenntnis am See Genezareth. Beide Gedanken kommen auch Augustin zum Bewusstsein, wenn er an die Gnadenthat Gottes in der Inkarnation erinnert. Gegen Schluss des Enchiridion, wo Augustin noch einmal die verschiedenen Seiten seiner Erlösungslehre summarisch zusammenstellt, zeigt er, wie durch den Mensch gewordenen Gott die Menschheit zur Erkenntnis ihrer Sündhaftigkeit gebracht wird: ut demonstraretur homini, quam longe a Deo recesserat [2]), und in der kleinen Schrift de agone christiano lesen wir die Worte: ostendebatur itaque nobis ad quam fragilitatem homo sua culpa pervenerit, et ex qua fragilitate divino auxilio liberetur [3]). Christus kam ins Fleisch, ut curaret oculos interiores nostros, ut eis sanatis qui fuimus antea tenebrae, lux efficiamur in Domino [4]). Dadurch, dass Christus im sterblichen Fleisch den sterblichen Menschen erschien, sollte der Sinn gereinigt werden, damit sie jenes Licht schauen könnten und in dem geschauten Licht blieben [5]).

Weit häufiger aber findet sich der andere, positive Gedanke bei Augustin zur Darstellung gebracht, dass die Menschwerdung die göttliche Güte und Liebe eindringlich veranschauliche und darstelle. Zwar hat es der Menschheit nie ganz an der göttlichen Gnade gefehlt. Auch vor der Erscheinung des Mittlers war sie vorhanden. Quae quidem gratia nec antea defuit, quibus eam oportuit impertiri, quamvis pro temporis dispensatione velata et occulta. Neque enim antiquorum quicumque justorum praeter Christi fidem salutem potuit invenire, aut vero nisi et illis cognitus fuisset, potuisset nobis per eorum ministerium alias apertius, alias occultius prophetari [6]). Aber wenn auch innerhalb der göttlichen Heilsökonomie,

[1]) VIII 1031 de Trin. [2]) Ench. p. 134. VIII 1031 de Trin. [3]) VI 297 de ag. chr. [4]) V 1018. [5]) CESL 25 $_{407}$ c. Faust. VIII 839. 904 de Trin. u. ö. [6]) Ench. p. 147.

die Augustin an verschiedenen Orten in verschiedene Zeitabschnitte zerlegt, die gratia und dadurch auch die Seligkeit immer vorhanden gewesen ist, so gilt doch erst von der Erscheinung Christi an, dass die gratia revelata est per primum mediatoris adventum [1]). Durch Christus ist der neue Bund geoffenbart, in dem der Mensch durch die Gnade Gottes wiederhergestellt, ein neues Leben im Geiste zu führen imstande ist [2]). Die grosse Gnade Gottes ist augenfällig gezeigt, evidenter ostenditur, ipsa gratia demonstratur, und nicht bloss gezeigt, sondern auch in grossartiger und anschaulicher Weise empfohlen: omnino granditer et evidenter Dei gratia commendatur [3]). Jede denkbare Andeutung des Symbols verwertet Augustin, um diesen Gedanken auszudrücken. Das „empfangen vom heil. Geiste" bedeutet eben nichts anderes, als den Hinweis auf die Gnade. Et hoc ergo quod de Spiritu sancto est secundum hominem, nativitas Christi quid aliud quam ipsa gratia demonstratur? [4]). Innerhalb einer scharfen Polemik gegen die Platoniker, vornehmlich gegen Porphyrius, hat Augustin die Gnade Gottes in der Menschwerdung in einer Weise gepriesen, dass man sieht, wie stark sein inneres religiöses Leben von diesem Gedanken ergriffen war. O si cognovisses Dei gratiam per Jesum Christum dominum nostrum, ipsamque ejus incarnationem ... summum esse exemplum gratiae videri potuisses ... Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei Filius ... indueret hominem, et spem dilectionis suae daret hominibus, homine medio, quo ad illum ab hominibus veniretur... Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiaamus, manens beatus suscipiensque mortalem etc. [5]). So hat Gott mit der Sendung seines Sohnes die Absicht verknüpft, von der Grösse seiner Liebe und Güte zu überzeugen. Quae major causa est adventus domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est [6]) Christus ideo advenit, ut cognosceret homo, quantum eum diligat Deus [7]). Die kleine Schrift de catechizandis rudibus enthält die loci classici für diese Anschauung Augustins von der Erlösungsbedeutung der Enanthropesis. Sie sind in den verschiedenen Dogmenschichten und Dogmatiken abgedruckt [8]). Der Begeisterung voll rühmt Augustin de cat. rud. 22 den gerechten und barmherzigen Gott, welcher die Hochmütigen und Ungerechtesten

---

[1]) Ench. p. 147. [2]) III 85 de doctr. chr. u. ö. [3]) Ench. p. 46. [4]) Ench. p. 49. [5]) VII 308 de civ. Dei. [6]) VI 314 de cat. rud. [7]) VI 315 ib. VII 220 de civ. Dei. IV 1487. 665 enarr. in Ps. VI 115. 123. 332. V 1075. [8]) Hagenbach[4] 290. Hase, Ev. Dgt.[4] p. 242. Ritschl I[2] 48.

zuerst (prior) derartig geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn sandte, welcher, — nun macht sich freilich der Philosoph Augustin geltend —, nicht durch Veränderung seiner selbst, sondern durch Annahme der menschlichen Natur Mensch geworden ist, und nicht allein mit ihnen leben, sondern auch für sie und von ihnen den Tod erleiden wollte. Keine menschliche Vernunft kann dieses Liebesgeheimnis ausdenken und entsprechend in der menschlichen Rede zum Ausdruck bringen, venisse vobis gratuitam gratiam nullis praecedentibus meritis. Ideo et gratia dicitur, quia gratis datur. Quam gratiam? Ut sitis membra Christi, filii Dei, ut sitis fratres unici [1]). Christus ist ein Gnadenquell, fons gratiae; durch die in Christo inkarnierte Gottheit wird der Quell der göttlichen Gnade verbreitet und der Mensch zu Gott zurückgerufen [2]).

Der hier überall durchschlagende Gedanke ist der der commendatio und demonstratio der göttlichen Gnade und Liebe, der Güte und Barmherzigkeit Gottes. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, dass Augustin bei dieser Auffassung von der Erlösungsbedeutung Christi sich nicht auf die Inkarnation beschränken konnte, sondern das ganze Leben und Sterben Christi, sowie seine Auferstehung mit in den Kreis seiner Betrachtung ziehen musste. Das ist denn auch in reichem Masse von Augustin geschehen, ohne dass er jedoch jeder einzelnen That Jesu, jedem einzelnen Ereignis aus seinem Leben eine besondere, spezifische Wirkung zugeschrieben hätte. Die Beobachtung Kühners [3]), dass Augustin es auf derlei Spezialisierungen nicht abgesehen habe, dass er einzelnes aus dem Tode Jesu hervorgehen lasse, was er später als Wirkung der Auferstehung beschreibe und umgekehrt, dass es vor allem auf die gesamte Erlösungswirkung ankomme, die aus dem ganzen Wesen und Leben, Leiden und Sterben und der Auferstehung Christi dem Gläubigen zufliesse, ist richtig. Darum gilt für diese ganze Erlösungsauffassung der allgemeine Satz: multis et variis modis, et altitudinem divinitatis suae, et misericordiam humanitatis, dominus noster Jesus ostendit ... in mysteriis et sacramentis [4]). Nicht bloss durch die für uns geschehene Geburt des Gottessohnes, durch sein ganzes Leben und Leiden sollen wir die Grösse der göttlichen Liebe erkennen lernen: quo pro nobis assumta carne nato atque passo, quanti Deus hominem penderet nosceremus [5]). Durch den homo mediator, der am Kreuze litt und auferweckt wurde,

---

[1]) V 1094 VI 297 de ag. chr. u. ö. [2]) Enchir. 134. [3]) a. a. O. p. 45.
[4]) V 1171. [5]) VII 220 de civ. Dei.

wird die göttliche Gnade den Christen gepredigt [1]). Durch Worte und Thaten, durch Leben und Tod, durch Höllenfahrt und Himmelfahrt hat Christus gepredigt: cucurrit clamans dictis, factis, morte, vita, descensu, ascensu, clamans, ut redeamus ad eum [2]). Doch ist der Hinweis auf die Höllenfahrt im ganzen selten bei Augustin. Indem Augustin die hier zu Grunde liegenden Gedanken mit dem Kreuz Christi verbindet, spricht er paulinische Gedanken aus. Durch die passio Christi wurde die divina gratia empfohlen, ut nemo in homine glorietur [3]).

Wenn Augustin aber in der irdischen Erscheinung Jesu, im Leben und Sterben Christi, die Offenbarung der göttlichen Liebe erblickt, ist mit psychologischer Notwendigkeit der andere Gedanke von der Gegenliebe des Menschen zu Gott und der Nächstenliebe gegeben, während die griechische Heilsvorstellung diesen inneren Zusammenhang darzustellen nicht imstande ist. Die Griechen können wohl von der Liebe des Menschen zu Gott reden und die einschlägigen Stellen der Schrift zitieren; aber es fehlt ihnen die innere Vermittelung dieses Gedankens mit ihrer grundlegenden Auffassung vom Heilswerk Christi. Wir begegnen diesem Gedanken besonders ausführlich in der Schrift de catechizandis rudibus. Die Liebe ist finis praecepti und plenitudo legis. Christus ist deshalb für uns in der Liebe gestorben, ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus, und dass wir Gott, der uns zuerst geliebt hat, wenigstens unsere Gegenliebe schenken: si amare (sc. deum) pigebat, saltem redamare non pigeat. Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam praevenire amando; et nimis durus est animus qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere [4]). Si ergo maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo, quantum eum diligat Deus; et ideo cognosceret, ut in ejus dilectionem a quo prior dilectus est, inardesceret [5]). Darum kann Augustin in die Frage ausbrechen: tu serve redemte sanguine crucifixi Domini tui, non imitaberis salvatorem tuum? [6]) und ermahnen: diligamus ergo invicem, sicut et Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis [7]). So leiten sich aus dem Tode Christi unmittelbar sittliche Wirkungen ab und zwar in psychologisch begreiflicher Weise. Es erweckt der Kreuzestod Christi die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Nächsten.

[1]) V 176; VI 297 de ag. chr.; V 153; III 2028 VII 308 de civ. Dei. [2]) Conf. IV 12 19. [3]) III 1881 V 877. [4]) VI 314 de cat. rud. [5]) ib 315. [6]) V 54 III 2018 [7]) III 1848. 2032.

Er bestimmt endlich die Herzensverfassung und innere Stellung des Christen zu den ihn umgebenden Uebeln. Von einer einheitlichen, psychologischen Grundstimmung der erlösten Seele weiss die griechische Frömmigkeit prinzipiell nichts. Sie schwankt zwischen Furcht und Hoffnung. Wenn man auch der Annahme der Sünder durch Christus gewiss war, so verliert diese Gewissheit doch die praktische Bedeutung für das Christenleben. Denn man war angenommen in der Taufe, in welcher sich die Gottesthat erschöpfte. Man konnte die Taufe möglichst hinausschieben, aber der einmal Getaufte stand nun vor einer bangen Ungewissheit dessen, was ihm, dem immer noch sündigenden, blieb, wessen er nun sich getrösten könnte. Man sah sich angewiesen auf die eigenen Kräfte, hoffte auf eine noch vorhandene Gnade und suchte nach neuen Mitteln. Man schuf das Busssakrament. Aber die Beziehungen und Wirkungen dieses Sakramentes waren selbst unsicher. Wirkte es durch die Allgewalt der Gnade oder durch die Werke des Büssenden? Man kam zu keiner klaren Antwort. Man misstraute im Stillen der übernatürlichen, rein magischen Wirksamkeit der Gnade Gottes und richtete sich für alle Eventualitäten so ein, dass alles vom Menschen allein musste gethan werden[1]). Die psychologische Form griechischer Frömmigkeit, jedenfalls derer, denen die Verhältnisse es untersagten, Mönch zu werden, ist die Unruhe. Augustin dagegen stellt an die Spitze der Konfessionen den Satz: cor nostrum inquietum est donec requiescat in te. Diese Ruhe gewinnt aber das Herz durch die göttliche Gnade, die in Christo den Menschen entgegentritt und durch die Liebe, welche das Herz neu schafft und mit Kräften des Guten erfüllt. Es ist freilich richtig, dass die Aufnahme vulgär katholischer Elemente Augustin gehindert hat, diesen Gedanken zu Ende zu denken, und dass er doch wieder in die alte Unsicherheit und Heilsungewissheit zurücksinkt, also letztlich die in Gott freie und durch Christus ihres Heils gewisse Persönlichkeit nicht gekannt hat. Dies kann hier aber nicht verfolgt werden. Hier kommt es darauf an zu zeigen, dass er innerhalb seiner Christologie Gedanken geprägt hat, die der Ausdruck für eine evangelisch geartete Frömmigkeit sind. Das Bestreben, aus dem Tode Christi die certitudo salutis abzuleiten, war bereits oben innerhalb einer prinzipiell objektiven Theorie zu Tage getreten. Hier deutet Augustin darauf hin, dass durch Christus

[1]) Rothe, Kirchengesch. II 33. Harnack III² 60.

den Mensch Gewordenen, das Herz beruhigt werde. Homo peccato lapsus perdidit requiem quam habebat in ejus divinitate, et recipit eam in ejus humanitate[1]). Durch Christus erlangt man wieder die verlorene Ruhe und wird erlöst von der Unruhe. Im Aufblick auf das Kreuz Christi und die Leidensgestalt des Erlösers gewinnt man die Gewissheit der Sündenvergebung und eine zuversichtliche Lebenshaltung in allen Uebeln. Redemta Christi sanguine anima requiescit[2]). Der Aufblick zu Christus und die Anschauung Christi heilt uns von der Sünde. Interim modo, fratres, ut a peccato sanemur, Christum crucifixum intueamur; denn wer im Glauben den Tod Christi anschaut, wird geheilt von den Bissen der Sünde[3]).

Er vermag auch die rechte Stellung zu den Leiden zu gewinnen. Verum est quod flagellat omnem filium quem recipit, ut nec unico suo pepercerit, sed pro nobis omnibus tradiderit eum. I n t u e n t e s e r g o e u m, qui sine peccati merito flagellatus est, qui mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter justificationem nostram, n o n t i m e a m u s n e a b j i c i a m u r f l a g e l l a t i; s e d p o t i u s c o n f i d a m u s quia recipiemur justificati[4]). Dass in diesen Aeusserungen evangelische Motive, ja christliche Frömmigkeit selbst zur Darstellung kommt, wer möchte das bestreiten? Der Verzicht auf die eigene Kraft, und bei allem Sündenbewusstsein die Zuversicht auf die im Leiden des Mittlers sich dem Menschen aufdrängende Gnade und Liebe Gottes, damit niemand sich rühme in homine, die Erlösung als eine bleibende Kraft, als eine durch das Kreuz Christi und die Anschauung des leidenden Gottessohnes erweckte Liebesgesinnung, psychologisch beschrieben als die Stimmung der Ruhe und des Friedens, sowie der Zuversicht und des Vertrauens im Leiden, wer könnte christliche Frömmigkeit tiefer erfassen, ergreifender schildern? Psychologisch wahr und vermittelt, ethisch gerichtet, religiös fundamentiert, scheint hier das Wesen christlicher Frömmigkeit zwar nicht entdeckt, aber wieder gefunden zu sein, und die vornehmlich durch den Paulinismus bestimmte lutherische Christenheit wird hier die eigene Stimmung unschwer wieder erkennen. Ueberschaut man die Geschichte der Frömmigkeit bis auf unsere Tage, so findet man wohl eine Abwendung von dieser religiösen Stimmung; die Zeit der Aufklärung kannte ein anderes Frömmigkeitsideal, indem sie das Religöse dem Sittlichen unterordnete. Aber wo das spezifisch religiöse Verhält-

---

[1]) VI 331 de cat. rud. [2]) X 1225 op. impf. [3]) III 1490. [4]) V 860; VI 298; IV 831; III 24.

nis als das oberste galt, da hat das Mittelalter, ein Franz v. Assisi, ein Bernhard und Abälard, da hat auch Luther diese Gedanken Augustins von der Liebe erweckenden Bedeutung Christi aufgenommen und ist in der psychologischen Erkenntnis nicht über Augustin hinausgeschritten. Christus die Offenbarung der göttlichen Liebe, die unsere Liebe zu Gott und den Mitmenschen erweckt und dem Herzen Ruhe verschafft, das ist ein Gedanke, den christliche Theologie und christliche Frömmigkeit seit den Tagen Augustins nicht mehr hat vergessen können [1]), ebensowenig wie die anderen Gedanken, die Augustin in diesem Zusammenhang entwickelt hat, und die die Eigentümlichkeit christlich frommer Stimmung und Empfindung in umfassender Weise abschliessend schildern.

Es ist die Eigentümlichkeit jeder echten, zur Ruhe gekommenen christlichen Frömmigkeit, den Blick von dieser Welt abzuwenden und auf das Jenseits zu richten. Unter dem Zeichen der Hoffnung stand die älteste Kirche. Dass diese Welt vergehen werde mit ihren Uebeln, aber auch mit ihren Ordnungen, das war Luthers stets festgehaltene Ueberzeugung. Die natürlichen Lebensordnungen besassen nicht selbständige Bedeutung für ihn. Er wartet mit Paulus im Glauben auf die herrliche Erscheinung Christi. Man hat diese Art der Frömmigkeit bekämpft. Das lebensfreudige Zeitalter der Aufklärung, und die willenskräftige und schaffensfreudige, energisch an den Weltaufgaben beteiligte religiöse Strömung des letzten Jahrhunderts hat die Frömmigkeit, der die Hoffnung im Centrum christlicher Heilsanschauung steht, zurückgewiesen. Die Hoffnung sei nur eine Konsequenz der christlichen Heilsanschauung. Bekanntlich hat Ritschl in seinem ursprünglichen Entwurf diesen letzten Gedanken mit aller Entschiedenheit durchgeführt. Die Frucht des religiösen Glaubens ist die Freiheit über die gegenwärtige Welt, die Herrschaft über die Welt, wie sie gegenwärtig zu erleben ist. Die Ueberweltlichkeit des Gottesreiches besteht auch nur im Motiv der Liebe, welches die Motive des natürlichen Lebens überbietet. Aber diese auch von Nitzsch geteilte Auffassung, welche

---

[1]) Reuter hat (Geschichte der Aufklärung I 243) gegen Abälards Versöhnungslehre geltend gemacht, es werde dort ein Märtyrertum mit psychologischer Wirkung gefeiert. Durch das Wort „psychologisch" will Reuter den Eindruck des Profanen erwecken. Derselbe Vorwurf müsste dann auch gegen Augustin erhoben werden. Man kann aber nur von psychologischer Wirkung reden, oder aber von physischer, genauer chemisch-physikalischer. Ein drittes giebt es nicht, wenn man nicht bei einer rein „objektiven" Versöhnungslehre sich beruhigen will.

das Christentum als die geistige Macht begreift, die unser religiöses Leben in richtiger Weise in das Gesamtleben der Welt einordnet, entspricht nicht der christlichen Glaubenserfahrung. Freilich giebt es verschiedene Entwicklungsstufen des religiösen Bewusstseins, die alle respektiert werden wollen und müssen. Es giebt verschiedene Temperamente und verschieden gestimmte Zeitalter. Man kann nicht auf allen Stufen der inneren Entwicklung das Gleiche verlangen, wenn nicht die Wahrhaftigkeit verletzt werden soll. Was der durch eine reiche Erfahrung Hindurchgegangene und Geförderte schliesslich erreicht, wird man von dem noch in der Entwicklung Stehenden nicht verlangen. Man würde sonst eine raffinierte, innerlich unwahrhaftige Frömmigkeit fordern, die dem Wesen und der eigentümlichen Natur des Einzelnen nicht entspricht und mit dem eigenen Gewissen letztlich doch in Widerspruch steht. Darum wird auch für eine energische, an der Weltarbeit sich beteiligende Generation der Gedanke des zukünftigen Heils in den Hintergrund treten, wird vor allem die gesunde, nach aufwärts strebende, der Manneskraft entgegen eilende Jugend von wenigen Ausnahmen abgesehen, im ganzen dem zukünftigen Heil wenig Bedeutung für das eigene Innenleben abzugewinnen verstehen. Man lässt sich vom Gesichtspunkt der naturgemässen Entwicklung leiten und huldigt in idealem Optimismus der Ueberzeugung, dass das Gute selbstverständlich sich Bahn brechen werde. Wenn aber erst die Höhe der Entwickelung erreicht ist, und man erfahren hat, wie wenig weit es selbst im günstigsten Fall der Mensch zu bringen vermag, stellt sich das Gefühl des Unbehagens ein. Die Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit, selbst im Vollbesitz der Kraft, die Erfahrung des Uebels und des Todes stimmt den kampfesfrohen und siegesgewissen Sinn um. Auf geistig-ethischem Gebiet verhält es sich nicht anders. Die sittliche Einsicht wird schneller erreicht als die Umbildung des Willens. Es entsteht das Bewusstsein der sittlichen Verschuldung, das unser Lebensgefühl ständig begleitet. Der Bruch, der in unsere Entwicklung gekommen ist, verbietet es uns, die Vollendung als eine natürliche und naturgemässe zu betrachten. Auch die Heilsvollendung, die Gerechtigkeit und Seligkeit des ewigen Lebens, werden wir genötigt, aus der eigenen Erfahrung heraus unter den Gesichtspunkt der Hoffnung zu stellen und den Gedanken der zukünftigen Entwicklung in das Centrum der Heilsanschauung zu rücken. Wenn man gemeint hat, ein solcher Gedankenzusammenhang sei für die Jugend unzulänglich, so ist das kein Beweis gegen seine Richtigkeit. Denn das Christentum ist überhaupt nicht in

erster Linie eine Religion für Kinder, sondern stellt die zentralen Lebenserfahrungen des gereiften Menschen dar, welcher in steigender Weise sich an der Hoffnung auf die Heilsvollendung tröstet und aufrichtet.

Augustin hat die Hoffnung nicht gestrichen oder zurückgedrängt. Er hat es vielfach und häufig versucht, dem Gedanken des zukünftigen himmlischen Heilslebens aus dem Leben und Schicksal Christi neue Nahrung zu geben. Der alternde Augustin richtet seinen Blick immer mehr in die Zukunft. In den Retraktationen tritt die Hoffnung auf das zukünftige Leben in den Vordergrund; hier weist Augustin ausdrücklich seine früheste Auffassung von der beata vita zurück. Vor allem verbürgt ihm die Auferstehung Christi die Christenhoffnung. Immortalitatem a se sperandam et desiderandam exemplo suae resurrectionis ostendit[1]). Was an Christi Leibe am dritten Tage geschehen, das wird uns am Ende des Weltalters geschehen[2]). Resurrectione cognita Domini mei et mea promissa mihi[3]). Augustin schliesst sich hier ganz an Paulus an, der im Korintherbrief aus der Auferstehung Christi die Gewissheit der eigenen Auferstehung und eines zukünftigen Lebens herleitet. Christus resurrexit; . . . est igitur resurrectio mortuorum[4]). Sed nisi ipse hinc transiret ad Patrem, qui propter nos venit, nos transire hinc quomodo possemus?[5]) Seine Auferstehung predigt unsere Auferstehung[6]). In Christo spes resurrectionis nostrae adparuit[7]). Durch Christi Auferstehung sollte die den Erlösten verheissene Auferstehung des Fleisches im Voraus gezeigt werden (praemonstraretur)[8]). In der Beziehung der Auferstehung Christi auf unsere Auferstehung kommt der Heilswert seiner Auferstehung zu seinem Recht. Es wird später zu zeigen sein, wie Augustin, namentlich in der ausdrücklichen Auslegung des 2ten Artikels diesen Gedanken nicht festgehalten hat und die Heilsbedeutung der Auferstehung nicht voll gewürdigt hat. Augustin hat auch die bekannte und mannigfach beanstandete Aeusserung Pauli, dass unser Glaube eitel sei, wenn Christus nicht auferstanden wäre, sich angeeignet. Dixit „neque Christus resurrexit“, et inanem esse praedicationem apostolorum, inanem etiam fidem credentium, falsosque inveniri testes adversus Deum, qui dixissent quod suscitaverit Christum[9]). So gewinnt denn der Gläubige Trost aus der Auferstehung Christi, und es richtet

---

[1]) VI 327 de cat. rud. V 1553. [2]) IV 333 ennarr. in Ps. [3]) IV 227 ib. [4]) III 59 de doctr. chr. [5]) IV 842 enarr. in Ps. [6]) CESL 25 $_{317}$ c. Faust. VII 309 de civ. Dei. [7]) CESL 25 $_{375}$ c. Faust. [8]) Enchir. p. 108. 25 $_{507}$ c. Faust. VIII 891 de Trin. 892 ib. Enchir. 53 u. ö. [9]) IX 376 c. litt. Pet.

sich der christliche Glaube an der Hoffnung an die Heilsvollendung auf. Domini a mortuis resurrectio, et in coelum ascensio, magna spe fulcit fidem nostram[1]). Das ist eine andere Stellung zur Auferstehung und eine weit tiefer gehende Würdigung derselben, als wie sie in der ersten Epoche nachweisbar war.

Es war oben gezeigt, wie Augustin im Hinschauen auf das Leiden Christi der Liebe Gottes sich getröstend zu den Uebeln der Welt Stellung nahm. Die aus der Liebe des in den Tod gehenden Christus resultierende christliche Geduld und die auf die Auferstehung Christi sich gründende christliche Hoffnung stellt Augustin häufig zusammen. Commendavit ergo nobis dominus Jesus Christus in passione sua labores et contritiones praesentis saeculi; in resurrectione sua commendavit aeternam vitam et beatam futuri saeculi. Toleremus praesentia, speremus futura[2]). Haec est fides, hoc ostendit Christus moriendo et resurgendo; moriendo quod velis nolis passurus es; resurgendo ostendit, quod, si bene vixeris, accepturus es[3]). Dass derjenige, der nach Gottesgemeinschaft sich sehnt, an den zeitlichen Gütern nicht hängen darf, sondern die ewigen Güter, das wahre Sein als das höchste Gut erkennen muss, dass die adhaesio Dei das bonum sei, das stand Augustin auch in der ersten Periode fest. Aber er hatte diesen Gedanken ohne besondere Beziehung auf Christus ausgesprochen, sich noch durchaus in dem gegen die Geschichte gleichgültigen, asketisch bestimmten Neuplatonismus bewegend. Den Grundgedanken hat Augustin festgehalten, ihn aber im Verlaufe seiner christlichen Erfahrung vertieft und mit der Christologie verknüpft. Christus mahnt durch das Beispiel seines Fleischeslebens, nicht bloss die irdischen Leiden geduldig zu ertragen, sondern auch die zeitlichen Güter und die zeitliche Glückseligkeit gegenüber der himmlischen zu verachten. Christus exemplo carnis suae exhortatur fideles suos temporalem pro aeterna felicitate contemnere[4]). Darum ist der Tod auch kein Uebel und bietet uns keine Ursache zur Verzweiflung. Denn das Leben hört nicht mit dem Tode auf. Resurrectio domini spes nostra, ascensio Domini glorificatio nostra. Er ist unsere Zuflucht. Denn er stand auf, um uns die Hoffnung zu geben, dass auferstehe, was stirbt, ne moriendo desperaremus et totam vitam nostram morte finitam putaremus. Die Bekümmernis unserer Seele ist geschwunden. Christus hat uns durch seine Auferstehung die Zuversicht und

---

[1]) III 24 de doctr. chr. X 1588 op. impf. [2]) V 1084. [3]) V 1278.
[4]) X 367 de grat. Chri.

Sicherheit (securitas) gegeben[1]). Darum ist es etwas Grosses, die Kraft der Auferstehung Christi zu erkennen: agnoscere virtutem resurrectionis Christi. Hoc putatis esse magnum, quia carnem suam resuscitavit? Der Apostel meint noch mehr, wenn er von der virtus der Auferstehung spricht, nämlich unsere Auferstehung: nonne quomodo ipse resurrexit a mortuis, et iam non moritur, . . . sic et nos, mirabilius, ut ita dicam?[2])

Dann ist aber auch die Todesfurcht überwunden. Die Furcht vor dem Tode und die Ueberwindung dieser Furcht hat Augustin ja in allen Perioden beschäftigt, und zu einer Zeit, wo er den Heilswert des Todes und sonderlich der Auferstehung Christi wohl hervorhob, aber nicht tiefer erfasste, fanden wir ihn bereits diese Abzweckung des Todes Christi aussprechen, eine Abzweckung, die für sich allein betrachtet, dem Heilswert seines Todes keine besonders tiefe Bedeutung zu geben vermag; denn es handelt sich ja bloss um ein natürlich-psychisches, noch nicht ethisiertes Phänomen. Aber hier wenigstens dürfen wir annehmen, dass es Augustin um mehr zu thun ist als um die Unterdrückung dieser psychischen und ästhetisch bestimmten Erscheinung. Augustin hatte ja bereits aus dem Tode Christi die Gewissheit geschöpft, dass auch die den Christen treffenden Leiden Liebeserweisungen Gottes sind, welche darum die Furcht von vorn herein ausschliessen. Dazu kommt, dass auch dort, wo die Beziehung auf die liebende Huld Gottes nicht hervortritt, Augustin die Todesfurcht mit dem Sündenbewusstsein verbindet und den Tod gar nicht ausschliesslich als den physischen Tod auffasst, sondern als die ewige Trennung des Menschen von Gott, auf dessen Gemeinschaft er doch seiner Bestimmung nach angewiesen ist. Es ist die Todesfurcht bereits unter ethische und religiöse Beleuchtung gestellt, und der oben aus der Schrift de fide et symbolo 6 zitierte Gedanke vertieft. Es ist nicht der Heroismus des Heiden oder des ein rein diesseitiges Leben Führenden, ein Heroismus, der die Todesfurcht völlig überwinden kann, auch in der festen Ueberzeugung, mit dem Tode überhaupt die Existenz zu beschliessen; es ist vielmehr die christliche Ueberzeugung von dem ewigen, untilgbaren Wert geistig persönlichen Lebens. Christus ist wieder auferstanden, um nie mehr zu sterben, damit man wohl von ihm den Tod verachten lerne, aber nicht so, als ob man darnach nicht mehr leben würde. Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus, suscipiensque mortalem, ut nobis tri-

[1]) V 1202. 1105. [2]) V 922.

bueret quod amamus, perpetiendo docuit contemnere quod timemus[1]). Vita mediator ostendens quam non sit mors timenda . . , sed potius impietas quae per fidem caveri potest[2]). Dem Wiedergeborenen kann der Tod nichts mehr anhaben, kann der Tod darum kein Bruch in der Entwicklung, sondern nur ein Durchgang zum Leben sein. Sed si jam sacramento regenerationis imbutus est, nihil ei oberit, si tunc ex hac vita migraverit, quia ideo Christus mortuus est et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur; nec tenebit regnum mortis eum, pro quo mortuus est ille liber in mortuis[3]). Auf Röm. 14 kommt Augustin gern zurück.

So beseitigt die resurrectio Christi die timiditas[4]), und bestimmt die durch Christus verbürgte Hoffnung auf die vita aeterna unser Verhalten während unseres Erdenwandels und giebt uns die rechte Stellung zu den Gütern und Uebeln dieser Welt. Denn wenn die Erfahrung der Gnade und Liebe Gottes vorhanden ist, wenn nicht bloss in der Inkarnation die Liebe Gottes offenbar wird, sondern auch in Christi Tod, der doch äusserlich alles andere zu sein scheint, ist die Versöhnung des Menschen mit Gott möglich und psychologisch begreiflich gemacht. Wenn die Erkenntnis der Liebe Gottes den Sünder ergriffen hat, wird das unruhige Herz ruhig und gewinnt aus dem Kreuz Christi die Zuversicht im Leiden und die rechte innere Stellung zu den Uebeln. Die Ansätze zu einer Ableitung des Vorsehungsglaubens aus der Erlösung sind hier unverkennbar. Aber es ist keine beabsichtigte Systematik. Es bleibt auch nur bei Andeutungen, und den Kern der Ausführungen bildet die Versöhnung des Sünders mit Gott und die Kräftigung der christlichen auf das Jenseits gerichteten Hoffnung durch die Auferstehung Christi, unter schliesslicher Verwerfung der ursprünglichen Anschauung über die beata vita. Liebe und Hoffnung sind die beiden Pole, innerhalb deren sich Augustin hier bewegt.

Dazu kommt noch ein dritter, nicht minder wichtiger Punkt. Christus ist nicht bloss die Offenbarung der göttlichen Liebe, sondern auch das Beispiel vollkommenster Demut, welche den die Liebe zu Gott hindernden Neid und Hochmut besiegt. Diesen Gedanken von der humilitas Christi, der in der ersten Periode nur angedeutet war, in der zweiten schon

---

[1]) VII 308 de civ. Dei VI 327 de cat. rud. [2]) de doctr. chr. IV 12 Kübner p. 47 Anm. 1. [3]) Ench. 148. [4]) VI 297 de ag. chr. 11.

recht häufig sich nachweisen liess, hat Augustin in dieser letzten Periode ganz besonders oft zur Darstellung gebracht. Wir fanden ihn bereits innerhalb der restitutiv-sanatativen Erlösungsanschauung. Auch in der hier zu Grunde liegenden Vorstellung von der commendatio nimmt die humilitas Christi einen weiten Raum ein. Auf die Stellung Harnacks zu diesem Gedanken Augustins war bereits hingewiesen. Anders urteilen Dorner, Loofs und vollends Feuerlein. Den Satz Harnacks, dass für Augustin der lebendige Christus die Wahrheit und der Weg geworden sei zur Seligkeit, und der von der Kirche gepredigte Christus die Autorität[1]), würde Dorner sich nicht aneignen können. Zwar giebt Dorner zu, Augustin kenne nicht bloss den historischen Christus, sondern auch den fortlebenden, ... Christus selbst wirke in den Gläubigen und es heisse die Rose zerpflücken und lediglich einzelne Blätter betrachten wollen, wenn man diese mystische Seite völlig übersehen würde[2]). Aber er weist hin auf den grossen Umfang, den die fides historica bei Augustin einnehme, und auf den weiteren Umstand, dass der fortlebende Christus als Gegenstand unmittelbarer Erfahrung mit dem historischen Christus nicht geeint werde, und dass Augustin auch völlig von ihm absehen und auf die Gnade allein sich beschränken könne[3]). Kühner, der doch im ganzen die Harnacksche Auffassung teilt, zitirt diese Gedanken Dorners[4]), indem er hinzufügt, ihm sei die Trennung des historischen und fortlebenden Christus bei Augustin nicht in gleich starker Weise zum Bewusstsein gekommen. In seiner fortlaufenden Darstellung hat er aber nicht eine solche Trennung beider Seiten angedeutet, wie er überhaupt es an jeder Kritik der augustinischen Anschauung von Christo als dem Weg und dem Ziel fehlen lässt. Loofs hat, vermutlich im Gegensatz gegen die Darstellung Harnack's, auf die Stellung des Christus humilis und des Christus als der via im System der Lehre Augustins hingewiesen und die mystischen Gedanken Augustins, die über das positive Christentum hinausführen, ausführlich innerhalb der Christologie zur Darstellung gebracht, schliesst aber doch seine Darlegung mit den Worten, Augustin habe anders als Origenes diese seine dem positiven Christentum gegenüber neutralen Gedanken nicht als Konsequenz seiner Gesamtanschauung gehabt. Sie seien vielmehr bei ihm nur gelegentliche Ausläufer. Denn er sage selbst, dass ihm der Glaube unveränderlich festgestanden habe, qua credebam

[1]) III 121. [2]) Dorner, a. a. O. p. 181. [3]) p. 182. [4]) Kühner, a. a. O. p. 55 Anm. 1.

esse te et in Christo Filio tuo nostro atque scripturis sanctis, quos ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae [1]) und Augustin habe in den Konfessionen von dem Gedanken der humilitas Christi aus den Unterschied zwischen neuplatonischer Philosophie und dem Christentum eindringlich betonen können [2]). Wie Loofs zu dem anderen Gedanken sich stellt, inwiefern in der Hervorhebung der humilitas ein neues Moment in der Dogmengeschichte auftrete, lässt sich mit Bestimmtheit aus seinen Ausführungen nicht erkennen. Doch scheint er hier der Auffassung Harnack's zuzuneigen, denn er weist darauf hin, dass Augustin von dem Gedanken aus, dass der Mensch Jesus der Mittler sei, das menschliche Leben Jesu, insonderheit die humilitas Christi in ihrer Bedeutung für den Glauben und für das christliche Leben in einer Weise zu würdigen vermocht habe, welche die griechische Anschauung von der Person Christi weit hinter sich lasse, wenn auch Augustins Lehre dem nur mangelhaft gerecht geworden sei [3]). Hier ist die Christologie Augustins ausdrücklich freilich nur gemessen an der griechischen Christologie. Aber in dem der Betrachtung Augustins vorangeschickten Paragraphen, in dem auch Ambrosius zur Darstellung kommt, wird allerdings die abendländische Betonung der Sünde und Gnade hervorgehoben, und die Bussdisziplin entwickelt, auf besondere grundlegende und prinzipielle Differenzen in der Christologie aber nicht hingewiesen. Es ist darum nicht unmöglich, dass auch Loofs erst mit Augustin eine neue Betrachtung der Christologie einsetzen lässt. Feuerlein endlich ist auch hier wieder mit seinem Urteil schnell zur Hand. Von einem Hinweis auf den Gedanken der humilitas Christi findet sich keine Spur. Schon die Einführung Christi in die Dogmatik deute ungefähr auf das hin, was man zu erwarten habe. Nicht von der Menschwerdung selber, nein vom Glauben an die zeitlich um unsertwillen geschehenen Akte: Menschwerdung, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt Christi als von einem Werk der Reinigung aus werde unsere Heilung in Aussicht gestellt und damit mehr eine psychologische als eine drastische Einwirkung Christi in Aussicht genommen. Und alsbald werde auch von diesen zeitlichen Positionen zu ewigen Momenten fortgeeilt, zu Christi persönlichem Uebergehen in die Ewigkeit und unserem durch ihn vermittelten Uebergang vom Glauben zum seligen Schauen. Alles sei eben ein Zeichen davon, dass die Sündenschmerzen nicht lange der menschlichen Natur nachgehen [4]).

[1]) Conf. VII 7 11. [2]) Loofs, Leitfaden p. 223 ff. [3]) a. a. O. p. 222.
[4]) Feuerlein, a. a. O. p. 308.

Diese Darstellung Feuerleins wird man nicht leicht von dem Vorwurf der Oberflächlichkeit frei sprechen können.

Dass Augustin besonders die humilitas Christi als vorbildlich preist und in der Nachfolge Christi fordert, ist offenkundig; Mth. 11$_{28.29}$ ist ein Spruch, der fast in allen Schriften zitiert wird. Augustin hat es nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass Christus selbst die Demut empfehle, und er hat die betreffenden Worte Jesu zusammengestellt: Mth. 5$_{3}$8$_{5-10}$ Lc. 7$_{6.7}$ Mth. 15$_{27-28}$ Lc. 18$_{10-14}$ Mth. 18$_{1-3}$ Joh. 13$_{1-17}$ Mth. 11$_{25-29}$ [1]). Dass Augustin auch auf Paulus sich stützt, ist natürlich. Phil. 2$_{7.8}$ und II Cor. 8$_{9}$ treten uns ausserordentlich oft in den Schriften Augustins entgegen. Im Hinblick auf diese Worte Pauli und den Prolog des Johannesevangeliums wird die Menschwerdung Christi unter den Gesichtspunkt der humilitas gestellt. Humiliatus est propter nos [2]). Pauper factus est, cujus sunt omnia et per quem sunt omnia [3]). Er erschien als humilis [4]). Es wäre unrichtig, wenn man sagen wollte, Augustin habe die humilitas Christi nicht bereits an der Menschwerdung vollkommen zeigen wollen. Augustin hat einmal mit besonderer Hervorhebung der einzelnen Umstände an der That der Menschwerdung die doctrina humilitatis dargestellt. Doctrinam tantae humilitatis agnosce, etiam in nondum loquente doctore . . . Tu cum esses homo, Deus esse voluisti, ut perires: ille cum esset Deus, homo esse voluit, ut quod perierat inveniret. Tantum te pressit humana superbia, ut te non posset nisi humilitas sublevare divina [5]). Das Schriftwort: Minuisti eum paulo minus ab angelis bestehe zu Recht. Denn die infirmitas carnis und die humilitas passionis hat die ewige Weisheit Gottes über sich ergehen lassen [6]). Aber Augustin hat doch nicht recht die Demut Christi an der Menschwerdung zu zeigen vermocht, mag er sie auch noch so oft im Anschluss an Phil. 2$_{7.8}$ an der humiliatio messen. Das beweist auch die letzte Ausführung Augustins. Die humilitas Christi wird am Leben und Sterben Christi ermessen, während die Menschwerdung vornehmlich den allgemeineren Gedanken der humanitas und infirmitas zum Ausdruck bringt, ein Gedanke, dem noch die rechte ethische Würdigung fehlt. Bei weitem reicher, auch inhaltlich reicher, sind die Ausführungen Augustins über das Leben und den Tod Christi. Die in der Menschwerdung bewiesene humilitas Christi ist im grunde nur

---

[1]) VI 413 de sanct. virg. [2]) IV 1669 enarr. in Ps. [3]) VI 339. V 115. 216. CESL 25$_{336}$ u. ö. [4]) IV 270 enarr. in Ps. [5]) V 1004. cf. III 1903. IV 303 enarr. in Ps. [6]) IV 114 enarr. in Ps.

die Voraussetzung für die Darstellung derjenigen humilitas, durch welche die Menschheit gerettet wird. Sed quia nos humilitate Dei Filii sanari oportebat, usque ad nostram infirmitatem descendit[1]). Es ist wenigstens der ethische Gedanke der Demut eingewickelt in den der infirmitas, der nicht die Gesinnung Christi zum alleinigen Inhalt hat, sondern vornehmlich seine irdisch menschliche und endliche Erscheinung; und in der bereits von früher her bekannten Vorliebe Augustins für die Gegenüberstellung paradoxer Gedanken tritt ein weiteres Moment uns entgegen, welches geeignet ist, den Wert der humilitas Christi in diesem Zusammenhang zu beeinträchtigen. Ideo mediator angelis fortior, infirmus propter homines factus est: sic superbia captivatoris, redemtoris humilitate destruitur; ut qui super filios hominis angelica fortitudine gloriatur, a Filio Dei suscepta humana infirmitate vincatur[2]). Der Hauptnachdruck liegt hier auf der humana infirmitas im Gegensatz zu der angelica fortitudo des Teufels. Es könnte Augustin von hier aus ebensogut auf die in der Loskaufungstheorie nachgewiesenen Gedanken kommen, als auf die rettende Demut Christi. Dass der Sprachgebrauch Augustins schwankend ist, dass die humilitas Christi nicht immer die demutsvolle Gesinnung Christi bezeichnet, sondern oft nur die Knechtsgestalt Christi und seine irdisch-menschliche Erscheinung, erhellt auch daraus, dass im Gericht von den Gottlosen nur die „humilitas“ Christi geschaut wird, nicht aber die forma Dei[3]). Eine ähnliche Fassung des Begriffs humilitas würde sich auch aus folgenden Worten ergeben, in welchen Augustin auf die Sendung Christi hinweist: qui humilitate nostrae mortalitatis indutus etc.[4]). Aber die Lesart ist hier unsicher; es ist nicht unmöglich, dass ursprünglich „humanitate“ geschrieben ist. Die Benediktiner haben allerdings die erste Lesart bevorzugt. Instruktiv und lehrreich sind auch die Weihnachtspredigten Augustins, die zwar in mannigfachen Paradoxieen, Antithesen, Assonanzen und Pointen das grosse Wunder der Menschwerdung preisen. Aber die Jungfräulichkeit der Geburt und die Hervorhebung des im Kinde vereinten Gegensatzes von Gott und Mensch tritt weit mehr hervor, als der freilich nicht ganz vergessene, aber doch sehr zurückgestellte Hinweis auf die Bedeutung der Menschwerdung. Zu einer irgendwie dominierenden Stellung gelangt in Augustins Weihnachtspredigten nicht der Gedanke der Lie-

---

[1]) II 946 ep. 205. [2]) X 409 de pecc. or. VIII 889 de Trin. [3]) VIII 841 de Trin. u. ö. [4]) VI 332 de cat. rud.

beserweisung Gottes, der durch diese That zum Vertrauen ermutigt und seine Kinder zu sich lockt. Zwar wird in einzelnen Predigten der Zweck, die Heilsrettung, hervorgehoben. Cujus bono in tanta humilitate venit tanta sublimitas? Nulli utique suo; sed magno, si credimus, nostro. Expergiscere, homo: pro te Deus factus est homo .... In aeternum mortuus esses, nisi in tempore natus esset. Numquam liberareris a carne peccati, nisi suscepisset similitudinem carnis peccati. Perpetua te possideret miseria, nisi fieret haec misericordia. Non revixisses, nisi ... subvenisset. Perisses, nisi venisset[1]). Weit eingehender führt Bernhard in seinen Weihnachtspredigten den Gedanken aus, dass Gott uns nahe komme iu der Gestalt des Knechtes. Die Weihnachtspredigten Augustins widerstreben zum grossen Teil evangelischem Empfinden. Hochschätzung der Virginität und die Vereinigung des metaphysischen Gegensatzes von Gott und Mensch sind im Ganzen die Themata seiner Weihnachtspredigten. So fehlte dem Gedanken der Menschwerdung öfters die soteriologische Abzweckung oder auch der hier betonten humilitas die volle Tiefe.

Anders dagegen, wo Augustin die Lebensgestalt Christi im Auge hat. Er stellt den Gedanken der humilitas dem der Allmacht des Logos gegenüber. Christus that ja auch Wunder. Er hat Tote erweckt und die Welt erschaffen. Aber dergleichen sollen wir nicht von Christo lernen. Christus, der doctor humilitatis[2]), sagt nicht: Lernet von mir die Welt erschaffen und Tote erwecken, sondern lernet Demut. Dies ist die doctrina salutaris[3]). Christus non ait: discite a me quia quatriduanos mortuos suscito; sed ait: discite a me quia mitis sum et humilis corde[4]). In diesem Zusammenhang werden das Verbum und der homo einander gegenübergestellt, vom Verbum wird abgesehen, von dem wir nichts zum Heil Führendes lernen können und sollen. Quid discimus a te? Novimus, te domine, in principio Verbum ..., quid discimus a te? Non enim alium mundum discipuli tui, tamquam discipuli artificis et fabricatoris, condituri sumus ... Cum essem in principio Deus apud Deum, creavi vos; hoc nolo discatis a me: sed factus sum quod feci, ne periret quem feci ... Discite a me quoniam mitis sum et humilis corde[5]). Sanftmut und Demut soll der Mensch sich aneignen. Ecce quod capiatis, videte, fratres, certe parvum est. Ad magna nos tendimus, parva cupiamus, et magni erimus. Vis capere celsitudinem Dei? Cape

[1]) V 997 u. ö. [2]) VI 413 de sanct. virg. [3]) VI 416 ib. [4]) VIII 957 de Trin. IV 1150 enarr. in Ps. V 782. [5]) V 191.

prius humilitatem Dei. Dignare esse humilis propter te, quia Deus dignatus est humilis esse propter eundem te .... Cape ergo humilitatem Christi, disce humilis esse, noli superbire[1]). Christus hat nichts anderes gelehrt als die Demut. Via humilitatis aliunde manat: a Christo venit. Haec via ab illo est, qui cum esset altus, humilis venit. ... Quid aliud docuit solvendo quod non debebat, ut nos a debito liberaret? Quid aliud docuit baptizatus qui peccatum non fecit, crucifixus qui reatum non habebat? Quid aliud docuit, nisi hanc humilitatem?[2]) So spricht Augustin von der lex Christi, qua Dominus noster Jesus Christus ad docendam humilitatis viam usque ad mortem crucis humiliari dignatus est[3]). Die Lebensthaten Christi sind ein Erweis seiner Demut. In der Taufe Christi erblickt Augustin einen Erweis der humilitas Christi[4]). Ja, Augustin giebt der Johannestaufe überhaupt die Abzweckung auf die Darstellung der humilitas Christi: si enim Christi humilitas commendanda non esset, nec baptisma Joannis opus esset[5]), und die Taufe Christi ist hier von direkter Heilsbedeutung, da sie auf die Gewinnung der stolzen und hochmütigen Menschheit abzielt. Quocirca et baptismo Joannis baptizatus est dominus, ut superbos hominum cervices ad salutare suum baptisma flecteret[6]). Kreuz, Leiden und Tod verkündigen in gleicher Weise seine Demut. Die Fusswaschung ist eine magna commendatio humilitatis[7]), sein Kreuz ein signum humilitatis. Usque adeo de cruce non erubesco, ut non in occulto loco habeam crucem Christi, sed in fronte portem[8]). Wenn die Manichäer den wirklichen Tod Christi bestreiten, so versündigen sie sich geradezu an seiner humilitas. Ex illo prophetico maledicto laus intelligitur humilitatis, ex isto haeretico quasi honore crimen obicitur falsitatis[9]). Die immolatio Christi bekundet seine humilitas, und das am Kreuz dargereichte Ysopkraut symbolisiert diese Demut. Herba haec mitis et humilis est, et nihil fortius et penetrabilius ejus radicibus[10]). Mitis est et humilis corde, quia sicut ovis ad occisionem ductus est, et sicut agnus coram tondente sine voce, sic non aperuit os suum. Ligno suspensus pertulit odiorum flammas injustas, sustinuit ministras pessimi cordis linguas ... Occidit vitam mors, ut a vita mors occideretur ... Vide ergo mitem et humilem corde, ut ad istam gloriam tropaeum mortificatae carnis adduceret[11]). Die Ausführungen erinnern z. T. an die Stellvertre-

---

[1]) V 671. [2]) IV 270 enarr. in Ps. VIII 897 de Trin. X 520 de anima. [3]) IX 87 c. ep. Parm. [4]) V 1303. 1321. IX 87 c. ep. Parm. Ench. p. 62. [5]) IX 182. 174 c. ep. Parm. [6]) IX 183 ib. [7]) III 1794. [8]) IV 1838 f. V 201. [9]) CESL 25_{408}; III 1774. [10]) III 64 de doctr. chr. [11]) V 1276.

tungstheorie. Aber doch mehr in einzelnen Anklängen des Wortlauts, als in der Grundtendenz. Denn das Resultat, die Gewinnung des Lebens und Ueberwindung des Todes, wird durch die persönliche Gesinnung Jesu erreicht, und das Bild des sich in der Weise des Knechtes Jahves demütig beugenden Heilandes wird den Zuhörern vom Prediger vor die Augen gemalt doch nur in der Absicht, durch den Eindruck des Bildes des Sanftmütigen und Demütigen den Stolz zu brechen, und die von Gott durch den Hochmut getrennten Menschen wieder zu Gott zurückzuführen.

Denn der Stolz ist es gewesen, der die Menschen von Gott wegführte, darum kann sie nur die Demut wieder zu Gott zurückführen [1]. Der Hochmut war es, der den ersten Menschen zu Fall brachte, der Hochmut ist die charakteristische Eigenschaft des Verführers [2], der Hochmut auch ist es, der die Platoniker beseelt und den Porphyrius dem Christentum wieder entfremdet hat. Tumore inflatus vanae scientiae ab ejus saluberrima humilitate resiluit [3]. Die Platoniker non verae rationis personam implere potuerunt. Omnibus enim defuit divinae humilitatis exemplum, quod opportunissimo tempore per Dominum nostrum Jesum Christum illustratum est; cui uni exemplo in cujusvis animoērociter arrogantis, omnis superbia cedit et frangitur et emoritur [4]. Psychologische Erwägungen sind es, welche diese ganze Vorstellung umschliessen. Die psychologische Vermittelung und die psychologische Wahrheit dieser Erlösungsanschauung sind in gleicher Weise herausgestellt. Augustin berührt sich hier mit der Frömmigkeit der Psalmen, sowie mit derjenigen des neuen Testaments auf das innigste. Dass Gott den zerschlagenen Herzen nahe sei, dass man in der humilitas Gott finde und sich ihm nähere, dass darum Christus mit Recht der Weg zu Gott sei, das sind Gedanken, die in den Konfessionen und seiner Auslegung der Psalmen immer wiederkehren [5]. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner besagt dasselbe. Divitem se putavit nihil habens; pauperem se ille cognovit jam aliquid habens. Ut nihil aliud dicam, habebat ipsam confessionis pietatem. Et descenderunt ambo. Sed justificatus Publicanus ille magis quam Pharisaeus: quia omnis qui se exaltat, humiliabitur; et qui se humiliat, exaltabitur [6]. An Christi Beispiel ist zu erkennen, dass der Weg zur Hoheit durch die Niedrigkeit hindurchgeht [7]. Die Jünger, die den Herrn

[1]) VIII 896 de Trin. VI 339; IV 101. 302 enarr. in Ps. u. ö. [2]) VIII 896 de Trin. [3]) VII 306 de civ. Dei. [4]) II 440 ep. 118; V 1279; III 1390; II 667 ep. 155. VIII 1034 de Trin. [5]) IV 270 enarr. in Ps. cf. [6]) V 221. 143. [7]) 1029 ep. 232.

baten, er möge sie sitzen lassen zur Rechten und Linken, wollten die sublimitas, gradum non videbant. Dominus autem ostendit gradum. . . . Qui quaeritis apicem sublimitatis, potestis bibere calicem humilitatis?[1]). In omnibus Dominus Christus humiliari dignatus est, praebens nobis viam: si tamen dignemur ambulare per eam[2]). Dies ist der Weg, den der Christ zu gehen hat: ambula per humilitatem, ut venias ad aeternitatem. Deus Christus patria est, quo imus, homo Christus via est, qua imus. Ad illum imus, per illum imus[3]).

Die Bezeichnung des Christus humilis als des Weges und die des Verbum als des Lebens und des Ziels findet sich bei Augustin sehr häufig, in direkter Anlehnung an den Sprachgebrauch des vierten Evangeliums. In diesen beiden Gedanken von Christo als dem Weg und dem Leben fasst sich in Kürze die ganze Erlösungsbedeutung Christi zusammen[4]). Weg zum Leben ist Christus nach seiner menschlichen Seite; Ziel nach seiner göttlichen Seite. Qua vis ire? Ego sum via. Quo vis ire? Ego sum veritas. Ubi vis permanere? Ego sum vita . . . . Via Christus humilis: Christus veritas et vita, Christus excelsus et Deus. Si ambules in humili, pervenies ad excelsum[5]). Wie es von Christo selbst gilt, ibat ad seipsum, per seipsum, so auch besonders von uns: nos quo imus, nisi ad ipsum? et qua imus, nisi per ipsum? . . . nos ad ipsum per ipsum . . . nos per ipsum et ad ipsum et ad Patrem[6]). Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus[7]). Das erste Stadium ist die Erfüllung der praecepta humilitatis. Credat in Christum, ut possit intelligere Christum[8]). Der Weg ist zu uns gekommen: surge et ambula, ambula moribus, non pedibus[9]). Venit docens humilitatem, qua rediremus[10]). Der Einfluss der Zweinaturenlehre auf die Anschauungen Augustins von der Erlösungsbedeutung Christi ist unverkennbar. Dass Christus der Weg und Gott das Ziel sei, findet in der Person des Gottmenschen, welche ja die divinitas und humanitas in sich vereinigt, seine Zusammenfassung. Denn Christus als Ziel ist ja selbst Gott, die zweite Person der Trinität. In einer seiner ersten grösseren systematischen Schriften dieser letzten Periode hat Augustin diesen Gedanken, der bis dahin nicht deutlich nachzuweisen war, klar ausgesprochen. Christus ist das principium viarum, a quo aggrediendum et exordiendum iter est omnibus qui ad veritatem per-

[1]) V 586. [2]) V 684. [3]) V 605. [4]) cf. Kühner, a. a. O. p. 55. [5]) V 778; 780. VIII 837 de Trin. [6]) III 1816. 1819. V 570. 573. III 2054. 1727. IV 307. 1641. III 1228. III 23. [7]) VIII 1034 de Trin. III 1389. 1727. IV 1641. 1854 u. ö. [8]) IV 1714. VIII 889 de Trin. [9]) V 777. [10]) V 778.

venire, et in vita aeterna permanere desiderant. Sic enim ait: ego sum via, et veritas, et vita; hoc est, per me venitur, ad me pervenitur, in me permanetur [1]). Wer aber zu Christus gelangt, der gelangt auch zum Vater. Cum enim ad ipsum pervenitur, etiam ad Patrem pervenitur; quia per aequalem ille cui est aequalis agnoscitur; vinciente et tamquam agglutinante nos Spiritu sancto, quo in summo atque incommutabili bono permanere possimus. Ex quo intelligitur quam nulla res in via tenere nos debeat, quando nec ipse dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire; ne rebus temporalibus, quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, haereamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter [2]). Der Apostel Johannes würde darum ganz vergeblich von der Gottheit des Verbum zeugen, wenn er von dem in die Niedrigkeit gestiegenen schwiege. Ut enim illud videam, hic mecum agitur; ut purget ad illud contemplandum, infirmitati meae ipse subvenit [3]). Darum gilt es, die humilitas Christi nicht zu verachten [4]), den Weg Christi nicht zu verschmähen, vielmehr ihn zu wandeln [5]). Denn einen anderen transitus, um Christus anzuhangen, als den des geduldigen Leidens, giebt es nicht. Nur auf diesem Wege gelangt man zu Christus, d. h. dem ewigen Leben [6]). An seiner Knechtsgestalt sollen wir lernen, quid in hac vita contemnendum, et quid in alia sperandum [7]). Die Niedrigkeit Christi offenbart die eigentümliche Art seines Reiches, dem diesseitige weltliche Güter, irdische und egoistische Hoffnungen fremd sind. Itaque Christus homo, ut per eum revelaretur novi gratia testamenti, quae non ad temporalem, sed ad aeternam vitam pertinet, non utique terrena felicitate commendandus fuit. Inde subjectio, inde passio, inde flagella, sputa, contumeliae, crux, vulnera [8]). Darum: Cogitate humilitatem Christi .... Ipse vobis ostendat gratiam humilitatis suae, qui coepit habitare in cordibus vestris [9]).

Indem Augustin im Enchiridion [10]) alles zusammenfasst, was er über die Erlösungsbedeutung Christi auszusagen weiss, tritt die objektive Erlösung zurück und die geistig-sittliche Bedeutung Christi hervor. Wir mussten durch den Mittler versöhnt werden, ut humana superbia per humilitatem Dei argueretur ac sanaretur, et demonstraretur homini quam longe a deo recesserat, cum per incarnatum Deum revocaretur, et exemplum oboedientiae per hominem

---

[1]) III 33 de doctr. chr. [2]) ib. [3]) V 1495. [4]) III 1389. [5]) IV 373 enarr. in Ps. [6]) IV 842 ib. [7]) II 543 ep. 140. [8]) II 543 ep. 140. [9]) III 1402; IV 1515. 270. 1669. [10]) p. 134.

Deum contumaci homini praeberetur[1]); und im 7ten Buch der Konfessionen hat Augustin jene bekannten Erörterungen uns hinterlassen, in welchen er, nachdenkend über den Unterschied von Platonismus und Christentum, das Unzureichende des ersteren in dem Fehlen des Bildes des Demütigen, Mensch gewordenen Erlösers begründet findet. Quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, ... vocantem et dicentem: ego sum via, et veritas, et vita; et cibum, cui capiendo invalidus eram, miscentem carni; quoniam Verbum caro factum est, ut infantiae nostrae latesceret sapientia tua, per quam creasti omnia. Non enim tenebam dominum meum Jesum, humilis humilem; nec cujus rei magistra esset ejus infirmitas noveram. Verbum enim tuum aeterna veritas, ... subditos erigit ad se ipsam: in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a seipsis, et ad se traiceret, sanans tumorem, et nutriens amorem; ne fiducia sui progrederentur longius, sed potius infirmarentur videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pelliceae nostrae, et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens levaret eos[2]). Das Land des Friedens vom waldigen Berggipfel aus zu schauen, aber den Weg dorthin nicht zu finden, das ist etwas anderes, als den Weg dorthin in Beständigkeit zu wandeln. Das Ziel schauten die Neuplatoniker wohl, aber der Weg, der Christus humilis, war ihnen verborgen. So schreibt denn Augustin in einem seiner Briefe an Dioscur: Huic te, mi Dioscore, ut tota pietate subdas velim, nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam veritatem viam munias, quam quae munita est ab illo qui gressuum nostrorum tamquam Deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima: humilitas; secunda: humilitas; tertia: humilitas; et quoties interrogares hoc dicerem; non quo alia non sint praecepta, quae dicantur, sed nisi humilitas omnia quaecumque bene facimus et praecesserit et comitetur et consecuta fuerit, et proposita quam intueamur, et apposita cui adhaereamus, et imposita qua reprimamur, jam nobis de aliquo bono facto gaudentibus totum extorquet de manu superbia. Vitia quippe cetera in peccatis, superbia vero etiam in recte factis timenda est, ne illa quae laudabiliter facta sunt, ipsius laudis cupiditate amittantur[3]). In seiner ersten Zeit kannte Augustin sieben Stufen, die zum Heile führten. Auch jetzt noch kann er von Stufen reden,

---

[1]) Ench. 134. [2]) Conf. VII 18 24. [3]) II 442 ep. 118.

aber er nennt immer dieselben, die humilitas. Sie ist der Weg, der den Nichtchristen zum Christen macht; sie ist es ferner, die auch im Christenleben ständig zu beobachten ist, damit nicht das gute Werk, durch die hochmütige Sucht zu glänzen, selbst sündig werde. Der Fortschritt im positiven Verständnis des Christentums und in der Vertiefung der Religiosität und religiösen Erfahrung ist unverkennbar. Wir werden Augustin Glauben schenken dürfen, wenn er diesen Fortschritt zurückführt auf die Lektüre der Schrift, im besonderen der Psalmen und Pauli. Dass das Jesusbild der Synopse, und die dort niedergelegten Worte des Herrn selbst, auch daran beteiligt gewesen sind, ergiebt sich von selbst, wenn man bedenkt, wie oft Mth. 11 $_{28}$ zitiert wird. Endlich ist der Einfluss des kirchlichen Bussinstituts, welches zum Sündenbekenntnis und zur Selbsterniedrigung anleitet, und als dessen wesentlichen Ertrag Augustin des öfteren die Demut hinstellt, gewiss nicht ohne Einfluss auf die Vertiefung der christlichen Erkenntnis Augustins geblieben.

Es ist aber nicht die humilitas im allgemeinen, welche die Rettung ermöglicht, sondern die divina humilitas. Augustin hat mehrfach darauf hingewiesen, dass es gerade die Demut des ewigen Gottessohnes ist, welche den Menschen befreit, und dass die humilitas eines Menschen nicht diesen grossen Erfolg haben könnte. Cape... humilitatem Dei[1]). Die humilitas divina sublevat[2]). Nicht weil den Platonikern das Beispiel der Demut überhaupt fehlte, sondern weil ihnen das exemplum divinae humilitatis fehlte, verae rationis personam implere non potuerunt[3]). Auch die heilsamste menschliche Demut vermöchte nichts gegen den sich gegen sie auflehnenden Hochmut[4]). Es ist für Augustin ein irreligiöser Gedanke, dass die humilitas eines Menschen sollte retten können, abgesehen davon, dass thatsächlich omnis mortalitas hominum superbia tumuerat. Denn wenn ein demütiger Mann erstände, wie z. B. die Propheten, dedignabatur genus humanum imitari humiles homines. Ne ergo dedignaretur homo imitari hominem humilem, Deus factus est humilis[5]). Darum non potuit hoc nobis tanto magnificentius, quanto blandius inspirari, ut nostra ferocitas non vi, sed persuasione sedaretur, nisi verbum illud, per quod se angelis indicat Deus Pater, quod Virtus et Sapientia ejus est, quod corde humano visibilium verum cupiditate caecato videri non poterat, personam suam in homine agere atque ostendere dignaretur,

---

1) V 671. 2) V 1004 u. ö. 3) II 440 ep. 118. 4) II 1029 ep. 232. 5) IV 302 en. in Ps.

ut magis homo timeret extolli fastu hominis, quam humiliari exemplo Dei[1]). So ist schliesslich das umfassende Bekenntnis über Christus das der Demut Christi. Cum ergo Christum nomino, maxime nobis humilitas commendatur[2]).

Nun ist es ersichtlich, dass Augustin mit diesen Ausführungen, in welchen der Filius Dei das Subjekt der humilitas ist, sich nicht ganz im Einklang bewegt mit seinen Ausführungen über den Christus humilis als via und den Filius Dei als finis. Ihnen zufolge ist der homo der Christus humilis, d. h. der homo der Zweinaturenlehre, nicht der Gottmensch oder noch allgemeiner der irdisch-historische Christus, wie Kühner[3]), freilich im Widerspruch mit einer kurz vorher fallen gelassenen Aeusserung[4]), voraussetzt. Die humilitas ist demnach diejenige des Menschen Christus. Die Unterschiedenheit dieser humilitas Christi von derjenigen der Menschen überhaupt hätte Augustin demnach durch eine besondere Wertschätzung der humilitas des Menschen Jesus sicher stellen müssen. Statt aber diesen Weg zu gehen, greift er auf die metaphysische Gottheit Christi zurück und spricht von der humilitas des Gottessohnes. Wenn man sich seiner Erörterungen über die exinanitio erinnert, welche ja die Ansätze zu einer christologischen κρύψις erkennen liessen, wenn man sich ferner vergegenwärtigt, dass Augustin innerhalb der eigentlichen Lehre von der com. idd. in athanasianischer Weise den Logos als das Subjekt von Thätigkeiten hinstellte, die streng genommen nur dem Fleisch oder dem Menschen zukommen, dass also eine materiale c. idd. nicht abgewiesen werden durfte, wird man Augustin die Berechtigung zu der Annahme einer humilitas des Gottessohnes nicht absprechen können.

Man wird aber darauf aufmerksam machen müssen, dass dieselben Schwierigkeiten, welche die Lehre von der exinanitio beherrschen, jetzt auch hier auftauchen, und dass die Vorstellung von der humilitas nicht gerade vertieft wird. Denn hinter einem ethischen Gedanken liegt ein metaphysischer. Entweder wird Augustin immer, sobald er sich auf seine philosophischen Voraussetzungen besinnt, die Redeweise von der humilitas des Filius Dei einschränken und also von dem homo humilis sprechen, nicht zum Schaden der ethischen Bestimmung der humilitas, aber ohne die religiöse Schätzung derselben, oder er wird die humilitas, welche sich aufbaut auf dem Grunde der metaphysischen Existenz des Logos, veräusserlichen,

---

[1]) II 1029 ep. 232. [2]) IV 302 en. in Ps. [3]) p. 57 Anm. 2. [4]) a. a. O. p. 56.

und dem Gedanken der humanitas nähern, also die ethische Gesinnung umbiegen in einen physischen Zustand. Dass dies von Augustin geschehen war, darauf konnte bereits aufmerksam gemacht werden. Es fehlt freilich jetzt der humilitas nicht die religiöse Wertung, da es ja die humilitas des Gottessohnes ist, aber die humilitas wird selbst inhaltlich verflacht, oder läuft zum mindesten Gefahr, verflacht zu werden. Ferner kann Augustin zufolge seines Gottesbegriffes von einer Demut des Gottessohnes im eigentlichen Sinn nicht sprechen. Es wird Augustin, soll die Demut als streng ethische Eigenschaft gewahrt bleiben, immer auf den homo zurückkommen müssen. Die von Augustin aber auf Grund der abendländischen Tradition aufgenommene streng begriffliche Scheidung von Gott und Mensch, die ja der alexandrinischen Theologie fremd ist, kurz die Zweinaturenlehre, hindert Augustin, zu einer klaren und begründeten Anschauung zu kommen. Es bleibt bei einem Schwanken zwischen der Auseinanderhaltung von Gott und Mensch unter Zugrundelegung johanneischer Gedanken, und zwischen einer versuchten Vereinigung. Es ist die Tendenz wohl spürbar, als das Subjekt den Filius Dei zu betrachten, eine Tendenz, die freilich der humilitas selbst ihre religiöse Bedeutung sichert, aber ihren ethischen Charakter gefährdet.

Harnack sagt[1]), Augustin habe die Christologie noch nicht in das Aesthetische gezogen, noch nicht die Phantasie angewiesen, sich mit den einzelnen Bildern der Niedrigkeit zu beschäftigen. Nein, sie liege bei ihm noch ganz in der klaren Höhe des ethischen Gedankens, der keuschen Ehrfurcht vor dem Gesamtleben Christi, in welchem sich die Hoheit in der Demut verwirklicht habe. Man muss aber, um das Bild von der humilitas Christi vollständig zu zeichnen und eine abschliessende Beurteilung möglich zu machen, darauf hinweisen, dass Augustin auf diese allgemeinen Grundsätze christlicher Erkenntnis sich nicht beschränkt, sondern *bereits in seine Gedanken über die humilitas Christi sein mönchisches Lebensideal eingeflochten hat*. Auch innerhalb der Vorstellungen über den Christus humilis treten hin und wieder mönchisch-asketische Züge auf. *Es ist die katholische Nachfolge Christi.* Non ad vos per conjugium venit, quem sequendum invenistis; ut *donaret vobis contemnere per quod venistis*. Vos enim venistis per carnales nuptias, sine quibus ille spirituales venit ad nuptias: et vobis

[1]) a. a. O. III 120.

dedit spernere nuptias, quos praecipue vocavit ad nuptias (sc. spirituales). Exsultate, virgines sanctae: Virgo vobis peperit, cui sine corruptione nubatis; quae nec concipiendo, nec pariendo potestis perdere quod amatis[1]). Die lex Christi ist die Jungfräulichkeit[2]). Harnack fasst seine Darstellung zusammen in die Worte: Christus hat geadelt, wovor uns schauerte, und das entwertet, wonach wir begehrten, nämlich Recht zu bekommen, Ansehen zu erlangen, zu geniessen[3]). Das ist nicht erschöpfend. Denn Christus hat nach Augustin auch die Ehe entwertet und die Jungfräulichkeit geadelt. Es gehört mit zum Wesen augustinischer Frömmigkeit und darf in einer Beurteilung seiner Christologie nicht ausser Berechnung gestellt werden, dass die Anschauung des Christus humilis auch in sich beschliesst die nach evangelischer Auffassung vom Wesen des Sittlichen untersittliche Hochschätzung der Virginität. Fällt schon die carnalis generatio unter den Begriff der humilitas[4]), so ist andererseits die continentia eine ganz besondere Art der humilitas, und die humilitas christiana wird zusammengestellt mit der doctrina sanctae virginis[5]). Gilt es für den Christen, dem in der Niedrigkeit wandelnden Herrn nachzufolgen, so besteht die Nachfolge Christi besonders in der Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit. Eum sequimini virginitate cordis et carnis, quocumque ierit. Quid est enim sequi, nisi imitari? Quia Christus pro nobis passus est, relinquens nobis exemplum . . . Hunc in eo quisque sequitur, in quo imitatur: non in quantum ille Filius Dei est unus, . . . sed in quantum filius hominis, quae oportebat, in se praebuit imitanda: et multa in illo ad imitandum omnibus proponuntur, virginitas autem carnis non omnibus; non enim habent quid faciant ut virgines sint, in quibus jam factum est ut virgines non sint[6]). Das war ja der allgemeine Grundsatz, den Augustin aufstellte, dass wir von Christus lernen sollten, nicht nach seiner Gottheit, sondern nach seiner Menschheit, nicht lernen Wunder thun, sondern demütig sein. Diesen Grundsatz verwendet Augustin auch hier, schaltet nun aber als ein besonderes, nicht von allen in der Nachahmung des Christus humilis zu verlangendes Moment die virginitas carnis ein. Denn: ecce ille agnus graditur itinere virginali; quomodo post eum ibunt qui hoc amiserunt quod nullo modo recipiunt? Vos (sc. virgines) ergo, vos ite post eum, . . . quia propter hoc unum quocumque ierit, sequimini eum[7]).

Es soll durchaus nicht verkannt werden, dass Augustin in der

---

[1]) V 996. 1004. 1011. [2]) V 1012. [3]) a. a. O. III 120. [4]) IV 114 enarr. in Ps. [5]) II 852 ep. 183. [6]) VI 411 de sanct. virg. [7]) VI 412 ib.

Betonung der humilitas und in dem eindringlichen und vielfachen Hinweis auf den Christus humilis die spezifisch griechische Frömmigkeit weit hinter sich zurück lässt. Es spricht sich darin im allgemeinen eine ethisch-psychologische Auffassung der christlichen Religion aus. Die Frömmigkeit ist, wie dies ihr Wesen erfordert, nach psychologischen Gesetzen gewürdigt und auf psychologische Motive zurückgeführt, die aber zugleich ethisch bestimmt sind. Das fromme Innenleben echter, an den Psalmen und an Paulus, aber auch an Aussprüchen Christi selbst genährter Religiosität kommt hierin zum Ausdruck. Aus dem Rückgang auf den Zustand des Innenlebens, aus der Beobachtung der geheimsten Regungen des menschlichen Herzens, aus der Aufgeschlossenheit des Blickes für die Gestalt des auf Erden wandelnden Erlösers hat Augustin *jedenfalls in der psychologischen Erkenntnis eine Stufe erreicht, die seitdem nicht überschritten worden ist und nicht überschritten werden kann.* Seine in diesem Zusammenhang sich findenden christologischen Ausführungen gehören, wenn man nicht den Massstab einer aus ganz anders gearteten Voraussetzungen heraus erwachsenen Dogmatik anlegen will, sondern den Massstab der auf Erkenntnis und Regulierung des Innenlebens gerichteten Frömmigkeit, *zu dem Besten und Wertvollsten, was Augustin überhaupt uns gebracht hat.* Zwar wird man nicht ohne weiteres Harnack darin zustimmen können, dass die Menschwerdung bei Augustin zurücktrete, ein Urteil, das er auf Grund des Enchiridion gefällt hat[1]) und vielleicht auch nur auf das Enchiridion beschränkt wissen will, wenn er auch im allgemeinen hier von der neuen Religionslehre Augustins handelt; aber das ist offenkundig, dass die Menschwerdung unter eine Beleuchtung gestellt wird, die der griechischen Heilslehre fremd ist. Denn nicht auf das Moment der Vereinigung beider Naturen ist es abgesehen, sondern auf die Darstellung und Empfehlung der göttlichen Gnade und Liebe, die grade in der Selbsterniedrigung des göttlichen Worts offenbar wird. Dass Augustin die Menschwerdung überhaupt znrückstellen sollte, ist nicht anzunehmen, wenn man seine Auffassung über die Person Christi sich vergegenwärtigt; ist es doch erst der auf die Grenzen des Erkennens sich besinnenden und die Wirklichkeit der Geschichte zum Massstab des Urteils machenden neueren protestantischen Theologie gelungen, das alte Dogma von der Menschwerdung und die daraus sich ergebenden Folgerungen zu überwinden. Aber die Menschwerdung steht bei

[1]) a. a. O. III 213.

Augustin nicht mehr im Zentrum seines religiösen Denkens.

Wenn Feuerlein grade die hier entwickelte Gedankenreihe Augustins übergeht, so bringt er die zwar nicht katholischen Dogmatikern[1]), wohl aber uns wichtigste Gedankenreihe nicht zur Darstellung. Es ist bezeichnend, dass die katholischen Bearbeitungen Augustins dieser Seite seiner Christologie überhaupt nicht gedenken; wenn aber, in einem anderen Zusammenhang. Sie haben nur ein Auge für die spekulativen und hohen metaphysischen Probleme, um die sich auch Augustin redlich bemühte. Sie werden aber damit Augustin eben so wenig gerecht wie Feuerlein, der ihn misst an Anselm v. Canterbury zu gunsten dieses Theologen, der mit der Hervorkehrung des Rechtsverhältnisses zwischen der gekränkten Gottheit und der sündigen Menschheit das tiefste Bedürfnis der Versöhnung bei der Menschennatur berührt habe. Man müsse doch bedenken, dass, soweit Augustins persönliche Kämpfe an seinem System Anteil gehabt hätten, soweit sein Resultat auch das Gepräge eines erst persönlichen Bedürfnisses trage, welches teils erst das subjektive eines feurigen und unruhigen Temperaments gewesen sei, noch nicht des allgemeinen Gewissens, wie bei den Reformatoren, teils erst individuell theoretischer, noch nicht objektiv praktischer Art gewesen sei[2]). Es bedarf aber wohl kaum eines Beweises, dass die in diesem Abschnitt behandelte Anschauung Augustins von der Erlösungsbedeutung Christi diejenige Anselms weit übertrifft. Evangelische Frömmigkeit liegt der Theorie Anselms nicht zugrunde. Das Lebensbild Christi ist für die Theorie Anselms durchaus gleichgültig und überflüssig. Von einem im menschlichen Leben begründeten erlösenden Einfluss Christi auf den der Erlösung bedürftigen Menschen ist in Anselms Theorie keine Rede, während alles dies in der Erlösungsbedeutung des Christus humilis bei Augustin uns entgegentritt. Dass das persönliche Bedürfnis Augustins entweder subjektiv und individuell theoretisch, nicht aber objektiv praktisch sei, ist als allgemeines Urteil nicht richtig. Subjektiv theoretisch ist das persönliche Bedürfnis Augustins, — das zeigen die obigen Erörterungen —, durchaus nicht überall, und ein objektiv praktisches Bedürfnis ist im Grunde ein Widerspruch in sich selbst. Praktische Bedürfnisse sind immer subjektiv, und auch individuell. Es ist gerade die Grösse Augustins, dass er auf persönlich subjektive und individuelle Bedürfnisse zurückgeht. Sie brauchen darum noch nicht ein besonderes, eigen-

---

[1]) cf. Wolfsgruber. [2]) Feuerlein, a. a. O. p. 286.

tümlich geartetes und nur im Hinblick auf diese eine, besonders organisierte Persönlichkeit wahres Bedürfnis zu sein. Es giebt in der Religion und Religionsgeschichte bestimmte, durchaus persönliche und individuelle Bedürfnisse und Erfahrungen, die zugleich im weitesten Umfang genereller Art sind, da ihnen ein allgemeines religionspsychologisches Gesetz zugrunde liegt. Die Subjektivität und Individualität ist die Stärke und die Wahrheit der Religion, und die Objektivität, die nur auf dem Wege eines Gedankenprozesses und einer verständigen Reflexion erreicht wird, bedeutet, mag sie auch in einzelnen Darstellungen geeignet sein, den metaphysischen Trieb des Menschen und des an einem logischen Weltgebäude sich erfreuenden Geistes auf kürzere oder längere Zeit zu befriedigen, doch eine Verkümmerung der Religion. Objektive Theorien kann man pietätvoll hinnehmen; aber lebendige Frömmigkeit vermag mit ihnen nichts anzufangen. Denn es fehlt die psychologische Vermittelung.

In seinen Gedanken über die humilitas Christi und deren Erlösungsbedeutung hat Augustin nicht bloss dem ganzen Leben Christi Heilsbedeutung abzugewinnen gewusst, er hat auch mit psychologischen Motiven gerechnet und ist in der Anschauung Christi zu dem von Christus und den Aposteln ausgesprochenen, von der Erfahrung eines jeden wahrhaft frommen Geistes bestätigten und in der Art des Guten und der empirischen Menschheit begründeten grossen Grundsatz gelangt, dass durch Niedrigkeit der Weg zur Herrlichkeit geht, dass nur die Demut den Stolz und die Ruhmsucht, die Todfeinde jeder echt religiösen Lebensäusserung, zu überwinden vermag, und dass gerade darum in der Erscheinung des sich erniedrigenden und demütig wandelnden Erlösers die Liebe und Gnade Gottes sich darstelle. Das sind evangelische Töne. Es ist jedoch bereits hier darauf hinzuweisen, dass Augustin den Gedanken der humilitas nicht im Sinne evangelischer Auffassung durchgeführt hat. Denn einmal erweitert er ihn zu dem der humanitas und infirmitas schlechthin, sodass das eigentlich Entscheidende, die ethische Gesinnung, zurücktritt, andererseits schwankt er hinsichtlich der religiösen Beurteilung der humilitas, und endlich ist sie nicht in der klaren Höhe des ethischen Gedankens gehalten. Der Einfluss einer nicht auf dem Boden des Evangeliums Christi erwachsenen Frömmigkeit ist nicht fern geblieben. Neben die virginitas cordis tritt die virginitas carnis. Erst der lebt recht in der Nachfolge Christi, der neben der von allen geforderten virginitas cordis auch die virginitas car-

nis beachtet. So treffen sich in der humilitas Christi wieder die in Augustins Auffassung von der Sünde neben einander gehenden zwei Betrachtnngen, die Konkupiszenz und die Eigensucht (superbia). Wenn aber in Augustins Anschauung von der Sünde die erste Betrachtung überwiegt, so verhält es sich hier umgekehrt; aber vorhanden sind auch hier beide Betrachtungen. In beiden Fällen ist der Christus humilis der Weg. Aber ist der lebendige Christus die Wahrheit und der Weg?[1]) Giebt sich die Hoheit in der Demut kund? Ist Augustins Anschauung über den Christus humilis wirklich eine religiöse? Ist sie der Kern seiner Christologie und ein neues Moment innerhalb der Dogmengeschichte und der Geschichte der Frömmigkeit? Wir wenden uns zunächst der Beantwortung der letzten Frage zu, um sodann die übrigen zu beantworten.

2. Die Gedanken des Ambrosius über die humilitas Christi und ihr Verhältnis zu denjenigen Augustins.

Ueber Ambrosius, den Mailänder Lehrer Augustins, besitzen wir eine grössere Monographie von Förster, die auch der Theologie dieses Bischofs einen grossen Raum gewidmet hat. Aber gerade die christologischen Ausführungen sind in dieser Monographie recht kurz geraten. Wenn Reuter im Hinblick auf die grade von ihm speziell untersuchte Frage in seinen augustinischen Studien das Urteil fällt, die Arbeit Försters habe nicht dazu beigetragen, die Klarheit über die christologischen Anschauungen des Ambrosius zu erhöhen, so wird man diesem Urteil nicht leicht widersprechen können. Wir werden es aber noch mehr verallgemeinern müssen. Denn grade auf die in unserm hier vorliegenden Zusammenhang behandelte Frage geht Förster mit keiner Silbe ein, auch nicht, wenn er in einem späteren Abschnitt auf die ethischen Anschauungen des Ambrosius sich einlässt. Man könnte Förster daraus natürlich keinen Vorwurf machen, wenn Ambrosius überhaupt nicht jene Vorstellung gekannt, oder es im besten Fall zu ganz schwachen Andeutungen gebracht hätte. Das ist aber grade nicht der Fall. Die humilitas Christi und die Erlösungsbedeutung der humilitas Christi hat Ambrosius in seinen Schriften vielfach dargestellt und zwar oft in ganz genau denselben Gedanken, wie sein Schüler Augustin.

---

[1]) Harnack III 121.

Dieser hatte ja den Gedanken ausgesprochen, dass wir von Christo nicht lernen sollten grosse Thaten verrichten und Wunder thun, kurz dass nicht der Logos Gegenstand unserer Nachahmung sein solle, sondern der Mensch Jesus, welcher demütig wandelte und zur Demut aufforderte. Genau dasselbe spricht Ambrosius aus. Discamus ergo ab eo, qui docere nos voluit quod proficeret ad salutem et nobis dicit: discite a me. Non est mediocre quod dicit: discite, et addidit: a me discite. Non facile potest quisquam humilitatem docere inflatus ... Grande est in omnibus humilitatis tenere mensuras. Superbia hominem prima dejecit .. Christus per humilitatem, per crucem sibi ecclesiam congregavit. Die ganze Ausführung steht unter der Rektion des ihr vorangestellten Herrenwortes Mth. 11_{28-29}[1]). In noch offenkundigerer Uebereinstimmung mit augustinischen Gedanken befindet sich Ambrosius, wenn er sagt: Ille qui ad dexteram Dei sedet, propter nos humiliatus est. Ideoque dicit nobis: discite a me quia mitis sum, et humilis corde. *Non dixit: discite a me quia potens sum, sed quia humilis corde*; ut tu illum imiteris, ut tu ei dicas: Domine, audivi vocem tuam, implevi praeceptum tuum. *Dixisti ut a te disceremus humilitatem: didicimus non solum sermone tuo, sed etiam actu tuo*, feci quod imperasti: vide humilitatem meam[2]). An einer anderen Stelle lesen wir ähnliche Worte: *Non dixit: discite a me quia potens sum*; non dixit ... quia gloriosus sum: sed *discite a me quia humilis sum, quod potestis imitari*[3]). Das stimmt *fast wörtlich* mit dem überein, was wir bei Augustin fanden. Dass unter diesen Voraussetzungen Mth. 11_{28-29} von Ambrosius häufig zitiert und verwendet wird, kann uns nicht verwundern. Auch Phil. $2_{6.7}$ und II Cor. 8_9 wird, wie von Augustin, so auch von Ambrosius vielfach benutzt. Humiliavit enim et ipse se Christus; ut conderet novum testamentum ... Semetipsum exinanivit Phil. $2_{6.7}$. Exinanivit autem, ut formam servi acciperet[4]). Er erniedrigte sich um unsertwillen. Humiliavit se, ut disceres quid sit humilitas[5]). Christus ist sublimis in divinitate, sed mitis in corpore. Itaque ubi humiliatus, ibi obediens. Ex eo enim nascitur obedientia, ex quo humilitas ... non utique obedientia divinitatis fuit illa, sed corporis; nec humilitas majestatis illa, sed carnis. Itaque quantum ad susceptionem corporis spectat, apostolica lectio in quo Christi fuerit humilitas,

[1]) 15_{1398} in Ps. 118 expos. [2]) 15_{1490} in Ps. 118 expos. [3]) 15_{1410} in Ps. 118 expos. [4]) 15_{1409} in Ps. 118 expos. 16_{600} de fid. 3_8 u. 5. [5]) 14_{1126} in Ps. 43 enarr.; 14_{902} Apol. David II 7.

declaravit[1]). Ganz wie Augustin betrachtet Ambrosius als den Christus humilis den Menschen Jesus, im Gegensatz zu der unnahbaren und erhabenen Gottheit, und es ist ihm wichtig, dass nicht allein der Apostel Paulus von der Erniedrigung des Gottessohnes spricht, sed ipse quoque se humilem esse memoravit dicens: tollite jugum meum etc. Mth. 11 $_{29}$ [2]).

Dass aber Ambrosius nicht stehen bleibt bei dem aus Phil. 2 $_{7.8}$ und II Cor. 8 $_{7}$ zunächst unmittelbar auf die Menschwerdung bezogenen Gedanken, dass er auch das Leben und den Tod Christi von diesem Gesichtspunkt aus versteht, dies teilt er ebenfalls mit Augustin. Wir sahen ja bereits, wie Ambrosius Mth. 11 $_{28}$ oft zu verwerten suchte. Er wies auch ausdrücklich darauf hin, dass Christus nicht allein durch seine Worte, sondern auch durch seine Thaten und sein Handeln die humilitas empfehle. Mit seiner milden Güte erleuchtet er alle und ruft sie zu sich: kommet her zu mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig[3]). Wer Christus folgt, der hat keine Beschwerden; denn er ruft die Mühseligen zu sich, um sie zu erquicken[4]). Die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum veranschaulicht denselben Gedanken. Quantum autem divinae humilitatis insigne, ut coeli Dominus nequaquam dedignaretur, centurionis servulum visitare! .. Quod ... faciebat ... ut formam tibi daret imitandae humilitatis, qua juxta humilioribus doceret ac superioribus deferendum[5]). Ebenfalls bekundet die Fusswaschung die zur Nachfolge in der Demut antreibende Demut des Herrn. Sie ist das Zeichen wahrer Demut und mahnt zur Demut[6]). Das ganze Leben mit dem im Leiden und Sterben gekrönten Abschluss wird von Ambrosius unter diesen Gesichtspunkt gestellt; ja, es besteht eine innere, in umgekehrter Reihenfolge sich vollziehende Uebereinstimmung zwischen dem Heilswerk Christi und der Heilserlangung der Gläubigen[7]). Alles was von Christo ausgeht, ist für uns heilsam, alles was von ihm gelöst ist, verderblich[8]). Quibus gradibus Christus humiliando se ad nos descendit, salutemque nostram moriendo perfecit, eisdem gradibus et nos ad eum conscendere debemus; faciendo videlicet praecepta ejus[9]). Die humilitas war es, die Christus auf das Kreuz führte und die ihn in die Unterwelt steigen liess. Qua descendit usque ad crucem ... usque ad inferos

[1]) 14 $_{902}$ Apol. David II 7 $_{39}$. [2]) 14 $_{902}$ Ap. David. ib. 14 $_{1126}$ in Ps. 43 enarr.; 16 $_{292}$ de virgine c. 16; 17 $_{972}$ de poenit. c. 1. [3]) 16 $_{1350}$ de exc. fr. Sat. II 117. [4]) 16 $_{292}$ de virginit. c. 16. [5]) 15 $_{1658}$ expos. evang. sec. Luc. lib. V 84. [6]) 16 $_{280}$ de virginit. c. 10. [7]) 17 $_{801}$ in Apoc. [8]) 16 $_{227}$ de virginibus III 5 $_{24}$. [9]) 17 $_{798}$ in Apoc.

. . . Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde. *Haec humilitas virtutum omnium caput est*, quae totum velut quoddam nostrorum actuum fovet corpus [1]).

Ambrosius ist in seinen Gedanken über den Tod Christi Paulus sehr nahe gekommen. *Die „Anschauung Christi", sonderlich des leidenden und sterbenden Christus, ist wie von Augustin, so auch von Ambrosius gepredigt und gefordert.* Das Bild des Todes Jesu soll die Seele in sich aufnehmen, damit sie der Strafe des Todes nicht verfalle [2]). I Cor. 5_{16} hat Ambrosius richtiger verstanden als Augustin. Christus ist für alle gestorben, damit wir vergessen uns allein zu leben [3]). Das Verbum ist das Brot der Engel; um eine Speise der Menschen zu sein, musste es Mensch werden und in die Niedrigkeit eingehen. So lasen wir bei Augustin, so lesen wir auch bei Ambrosius. Als ewiges Wort beim Vater hat er nur die Engel und Erzengel erquickt. Da stieg der Sohn hernieder und alles strömte über von dem nie geahnten Wohlgeruch des Worts [4]). Darum ist kein Grund und kein Anlass zur Furcht mehr vorhanden. Wir brauchen uns nicht zu fürchten, dass der Herr so ganz erhaben sei, dass er sich nicht herabliesse, zu den Kranken zu kommen. Von Himmelshöhe kommt er zu uns, und nicht bloss die Reichen, sondern auch die Armen und die Geringsten unter diesen pflegt er aufzusuchen. Er verdient es wohl, dass wir ihn im Gedächtnis behalten, wie er es verdient, dass die Sehnsucht nach ihm uns beseelt, dass die Liebe zu ihm, der sich zu jeder Armseligkeit herablässt, in uns erglühe. Er gebietet in der Kraft seiner Gottheit, aber sucht uns heim in der demütigen Gestalt seiner Menschheit [5]). Er, der verspottet wurde von den Kriegsknechten, der von den Lanzen verwundet wurde, um uns durch das Blut dieser heiligen Wunden zu heilen, er wird der Seele sicherlich antworten. Denn er ist so sanftmütig und von Herzen demütig [6]).

Die „Anschauung Christi", das nach Harnack neue Moment bei Augustin, ist bereits von Ambrosius ausgesprochen. Wer auf Christus blickt, dessen Leben wird gebessert; der bleibt im Irrtum, der Christus nicht schaut. Wer auf ihn blickt, der bekehrt sich. Wer sich bekehrt, der schaut voller auf ihn; wer so ihn anschaut, der macht wahre Fortschritte [7]). Denn die Gestalt des demütigen Christus bricht den Stolz und

---

1) 15_{1484} in Ps. 118 exp. 2) 16_{1325} de exc. fr. Sat. II 40. 3) 16_{1291} ib. 1 2. 4) 16_{282} de virginit. c. 11. 5) 16_{258} de viduis c. 10. 6) 16_{201} de virginibus I 9_{47}. 7) 16_{271} de virginit. 4.

schützt vor Hochmut. Das Wort Petri: Weiche von mir Herr, denn ich bin ein sündiger Mensch, ist nicht dahin zu verstehen, dass Petrus bitte, vom Herrn verlassen zu werden; sondern er bittet, vor Hochmut bewahrt zu werden [1]). Nicht diejenigen sind Jesu Jünger, die harte und stolze Grundsätze befolgen, sondern milde und demütige, wie Christus selbst, der Mitleid mit uns hatte, uns nicht abschrecken, sondern zu sich rufen wollte durch seine Sanftmut und Demut [2]). Der Stolz entfremdet uns Gott [3]). Auf demütigen Herzen ruht das Auge Gottes versöhnt; wer in Demut sich beugt, findet den Weg zu Christo [4]).

In den verschiedenen Schriften und bei den verschiedensten Gelegenheiten preist Ambrosius den Wert der Demut. Sie ist die Sphäre und die Kraft des Guten; dem Demütigen ist Gott nahe. Sie ist das Auge, welches Gott erkennt; sie weist Selbstruhm von sich ab und erhält das Bewusstsein von der Gnade Gottes, das Gefühl, von Gott begnadigt zu sein, aufrecht. Audi justum humiliantem se [5]) . . . nihilque sibi arrogat, sed totum gratiae Dei deputat [6]). Teneamus hic positi humilitatem; ut cum unusquisque nostrum venerit ad judicium Dei, ad illos ignes quos transituri sumus, dicat: vide humilitatem meam, et erue me; nam si superbus fuerit, si arrogans, si contumax, non poterit hoc dicere. Nemo autem dicet: vide superbiam meam, sed vide humilitatem meam; ut ejus gratia erui ab illo igne mereatur [7]). Die hochmütigen Herzens sind, können die salus nicht gewinnen [8]) Darum: si volumus commendare nos Deo, . . . unanimes simus, humilitatem sequamur, alterutrum existimantes superiorem sibi. Haec est enim humilitas, si nihil sibi quis arroget, et inferiorem se esse existimet [9]). Denn nemo magis potest videre divina, nisi qui humilitatis conscientia suae nescit attolli [10]). Vor Gott gilt nur die humilitas: non de inflatione apud Deum surgit gloria [11]). Wenn darum ein Christ sich rühmt, in humilitate gloriandum est qua crescitur apud Deum. Unde alio loco dicit: cum infirmor, tunc potens sum, h. e. cum humilior pro fratrum salute, tunc exaltor [12]). Je fortgeschrittener jemand ist, desto demütiger ist er [13]). Es muss darum das höchste Interesse des Christen sein, demütig zu sein [14]). Denn in humilibus magis elucet gratia [15]). Humilitas

[1]) 16 293 de virginit. 16. [2]) 17 972 de poenit 1. [3]) 17 979 de poenit 6. [4]) 16 279 ff. de virginit. 9. 10. [5]) Paulus I Cor. 15 9. [6]) 15 1488 in Ps. 118 expos. [7]) 15 1488 ib. [8]) 15 1341 ib. 15 1330. [9]) 16 139 de offic. min. II 27. [10]) 16 253 de viduis 10. [11]) 17 324 Comm. in Cor. II. [12]) 17 328 ib. 17 330. 369 ib. [13]) 14 820 de interpell. Hiob. et David lib. II. [14]) 15 1484 in Ps. 118 expos. [15]) 15 1253 ib.

gratiam auget[1]). Die Grundstimmung der Konfessionen giebt das folgende, einer Predigt des Ambrosius entstammende Wort wieder: Humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam; . . . cum Deus superbis resistat, humilibus autem det gratiam[2]). Der Demütige also erkennt das Göttliche, so dass es nichts Höheres (excelsius) giebt, als die Demut, quae tamquam superior nescit extolli, quia nemo id affectat, quod intra se judicat[3]). Bona est humilitas . . . et propitius factus est Dominus, cum sacrificium reconciliationis Domino esset oblatum. Bona ergo humilitas[4]). Bona igitur humilitas, quae liberat periclitantes, jacentes erigit. Bene hoc (sc. II Reg. 24 $_{17}$) dicit, ... qui poenitentiam gessit, et peccatum suum confessus, veniam postulavit: ipse per humilitatem pervenit ad salutem. Humiliavit se Christus, ut omnes elevaret: ipse ad Christi pervenit requiem, qui humilitatem Christi fuerit secutus[5]). Man sieht den auch bei Augustin nachweisbaren Einfluss des Bussinstituts auf die Ausbildung dieser ganzen Gedankenreihe. Man sieht aber auch, wie Ambrosius in gleicher Weise wie Augustin immer wieder auf die humilitas Christi zurückkommt, durch welche die Erlösung geschieht. Hatte der Stolz den Menschen zu Fall gebracht, Christi humilitas hebt ihn empor[6]). Anbetungsvoll steht Ambrosius still vor den wunderbaren Wegen Gottes, der in der Darbietung des Christus humilis seine liebende Fürsorge erkennen lässt. O vere divinam in ipsa humilitate Domini prospicientiam! Quanto enim abjectior humilitas, tanto divinior providentia[7]). Darum ist Christus die Blüte der Demut, flos humilitatis, non luxuriae, non voluptatum, non lasciviae, sed flos simplicitatis, flos humilitatis[8]); das principium nostrae virtutis, das principium patientiae, . . . principium humilitatis Christus, qui formam servi accepit, cum Patrem Deum majestate virtutis aequaret. Ex illo enim accepit virtus unaquaeque principium[9]). Er adelte und erwies als wertvoll vor Gott, was in dieser Welt verachtet wird. Denique humilitas in hoc mundo contemnitur, sed Dei judicio comprobatur[10]). Wir entbehrten aller Dinge, er keiner Dinge: et tamen praebuit se humilitatis auctorem, cum discipulis ministraret[11]). Docuit ergo me humiliari, et inclinare cor meum ad faciendas justitias[12]).

Bei Augustin fanden wir im Anschluss an die johanneische Ter-

1) 16 $_{120}$ de offic. min. II 14. 2) 17 $_{657}$ serm. 26. 3) 15 $_{1777}$ expos. ev. sec. Luc. lib. VIII 40. 4) 15 $_{1399.\ 1333}$ expos. in Ps. 118. 5) 16 $_{1394}$ de obitu Theod. 27. 6) 15 $_{1398}$ exp. in Ps. 118. 7) 15 $_{1586}$ expos. sec. Luc. 8) 16 $_{279}$ de virginitate 9. 9) 16 $_{600}$ de fid. 3 $_{7}$. 10) 15 $_{1237}$ in Ps. 118 expos. 11) 15 $_{1817}$ expos. ev. sec. Luc. lib. X 51. 12) 15 $_{1410}$ expos. in Ps. 118.

minologie die Vorstellung von Christo als dem Weg häufig ausgesprochen. Auch Ambrosius teilt diesen Gedanken. In der bereits oft zitierten Auslegung des 118. Psalms sagt Ambrosius: appropinquasti Christo, et per Christum Deo. Ipse enim est via, qua pervenitur ad Patrem, qui apud Patrem semper est [1]), und an einer anderen Stelle derselben Auslegung: principium est viarum Dei; ... primus viam novi ingressus est testamenti, ut in hac via devotionis iter nobis sterneret [2]). Er ist geschaffen, ut vias mihi demonstraret, quibus homo redire possit ad Dei regnum. Wenn ich auf dem Wege bin, bin ich Christi; wenn ich zum Ziel gelangt bin, bin ich des Vaters: sed ubique per Christum, et ubique sub Christo [3]). Man könnte freilich zweifeln, ob Ambrosius in der Weise wie Augustin zwischen dem Christus als via und Christus als vita unterscheidet. Ersteres ist Christus ja als der homo, letzteres als der Logos. Wir finden ja bei Ambrosius den Gedanken von Christo als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben ausgesprochen unter der Voraussetzung des Filius Dei als des Subjekts. Zum mindesten hat Ambrosius nicht immer seinen Gedanken einen solchen Ausdruck gegeben, dass diese Annahme ausgeschlossen ist. Kühner meint [4]), man finde bei Ambrosius in diesen und ähnlichen Ausführungen nicht die nachdrückliche Betonung und die Bestimmtheit der Darstellung, wie bei Augustin. Aber aus dem von ihm in der Anmerkung beigebrachten Zitaten erhellt die Berechtigung dieses Urteils noch nicht. Vielmehr sagt Ambrosius ja: creatus est, ut vias mihi demonstraret. Das kann aber nur vom homo gelten. Immerhin könnte die oben von uns wiedergegebene Aeusserung des Ambrosius das Urteil Kühners bestätigen. Aber es hat doch Ambrosius in der gleichen Weise wie Augustin die Menschheit und Gottheit im Gottmenschen verwertet, die Menschheit als den Weg auffassend, die Gottheit als das Ziel. Suscepit enim quod non erat, ut celaret quod erat: celavit quod erat, ut tentaretur in eo, et redimeretur quod non erat; ut ad id quod erat, per id quod non erat, nos vocaret [5]). Das ist ganz der Gedanke Augustins, dem zufolge wir durch den Menschen zum Verbum gelangen.

Ueberschaut man die eben dargelegte Anschauung des Ambrosius, so ergiebt sich von selbst, dass die Auffassung, die Harnack in seiner Dogmengeschichte hinsichtlich der dogmengeschicht-

---

[1]) 15 $_{1514}$ expos. in Ps. 118. [2]) 15 $_{1259}$ expos. in Ps. 118. cf. 15 $_{1202.\ 1251.\ 1258.\ 1260}$ in Ps. 118 expos. u. ö. [3]) 16 $_{678}$ de fid. V 150. [4]) a. a. O. p. 57. [5]) 16 $_{730}$ de Sp. Sancto I 107.

lichen Stellung der Christologie Augustins zur Darstellung bringt, einer Korrektur bedarf. Es ist unrichtig, erst Augustin als den Reformator christlicher Frömmigkeit zu schildern, ohne seines Mailänder Lehrers zu gedenken, der ganz dieselben Grundanschauungen teilt. Die Ehrfurcht vor der Demut, die neue Stimmung, die Augustin gelernt habe aus der Erkenntnis, dass der Stolz die Sünde sei und die Demut die Sphäre und die Kraft des Guten, die damit der Christologie gegebene Wendung, dies alles hat nicht erst Augustin der Kirche eingepflanzt. Es findet sich bereits bei Ambrosius. Zwar kann man demselben Satz Harnacks, dass die Wendung, die Augustin der Christologie gegeben habe, im Mittelalter fortgewirkt und in Strahlenbüscheln von verschiedenem Glanz und verschiedener Stärke sich auseinandergelegt habe[1]), zustimmen, wenn man lediglich dies ins Auge fasst, dass nicht die Schriften des Ambrosius, sondern die des Augustin gelesen wurden, dass also die zu der griechischen Christologie sich disparat verhaltende Frömmigkeit des Mittelalters von augustinischen Gedanken lebte. Dass später Luther seine Gedanken über die humilitas Christi durch die Lektüre der Schriften Augustins überkam, ist zweifellos. Aber angebahnt, und nicht nur andeutungsweise, sondern mit voller Klarheit und Schärfe ausgesprochen sind diese Gedanken bereits bei Ambrosius. Auch in seinen Gedanken über die humilitas Christi und in dem ganzen sich daran anschliessenden Gedankenkreis hat Augustin nichts Neues gebracht; man wird auch hier von einer Originalität Augustins nicht sprechen können. So viel wird man jedenfalls auf Grund der ambrosianischen Schriften behaupten dürfen, dass nicht erst Augustin die „Anschauung Christi“, das Bild der Demut in der Hoheit“ gekannt habe, sondern schon Ambrosius. Der Stolz war die Sünde Adams, der die Menschheit zu Fall brachte. Durch die Erscheinung des demütigen Christus wurde die gefallene Menschheit wieder aufgerichtet. Nicht bloss die Menschwerdung wird unter den Gesichtspunkt der humilitas gestellt, auch die verschiedenen Handlungen seines Lebens bis zum Tode und der Niederfahrt in die Unterwelt. Wie bei Augustin ist bei Ambrosius Christus der Lehrer, Urheber und das vorzüglichste Beispiel der Demut, die ihrerseits der Urgrund aller Tugend ist. Es giebt nichts Höheres als die Demut. Nur wer in der Anschauung des demütigen Christus Demut lernend, demütig vor Gott tritt, findet Gnade. Ohne De-

[1] a. a. O. III 119.

mut giebt es keine Bekehrung, giebt es auch kein Leben in der Heiligung. Je heiliger jemand ist, desto demütiger ist er. Die Demut ist also die Sphäre und die Kraft des Guten, und nur wer demütigen Herzens ist, kann das Göttliche erkennen. Der Christus humilis, dessen Demut zur Nachahmung und zur Demut der einzelnen unter einander anspornt, ist der Weg zu dem Verbum Christus und zum Vater; durch ihn zu ihm. Die von Augustin immer wiederholten Schriftworte Mth. 11 $_{28.29}$, Phil. 2 $_7$, II Cor. 9 $_9$ kehren auch bei Ambrosius überall wieder. Es sind durchaus dieselben Gedanken wie bei Augustin, dieselbe Frömmigkeitsstimmung wie bei Augustin. Bereits Ambrosius hätte von diesen Voraussetzungen aus die Möglichkeit besessen, den Unterschied zwischen Neuplatonismus und Christentum zu bestimmen in der Weise, wie es von Augustin in seinen Konfessionen geschehen ist. Ob er es gethan hätte, wenn sich ihm die Gelegenheit geboten hätte, ist eine akademische Frage, die mit Eventualitäten rechnet, die nie eintraten. Auch die Frage, ob wir bei Augustin eine direkte Beeinflussung durch Ambrosius anzunehmen genötigt sind, kann keine sichere Antwort finden. Wir haben gesehen, wie gerade in der Auslegung von Mth. 11 $_{28.29}$ beide Bischöfe sich begegneten. War auch der Ausdruck nicht wortgetreu der gleiche, im Gedanken stimmten beide bis in die kleinsten Einzelheiten hinein überein. Wir wissen ferner, dass Augustin wenigstens die Schriften des Ambrosius gelesen hat, und wir konnten darauf hinweisen, dass er innerhalb der Christologie hinsichtlich seiner Mittlervorstellung sich auf Ambrosius beruft. Eine direkte Beeinflussung durch Ambrosius auch in unserer Frage ist darum für den späteren Augustin wenigstens eher anzunehmen als abzulehnen.

Schwieriger dagegen ist die Frage zu beantworten, ob schon die Predigten des Ambrosius, die Augustin in Mailand hörte und die von der humilitas Christi nach Ausweis der uns überlieferten Sermone gezeugt haben müssen, Augustin diesen Gedanken so nahe gelegt haben, dass er ihn mit Verständnis aufgegriffen und schon damals sich angeeignet habe. Dann würde man freilich dem Bericht der Konfessionen wieder grösseres Vertrauen entgegen bringen dürfen, und müsste andererseits zu den urkundlichen Berichten der ersten Periode sich kritischer stellen. Der Gedanke hat etwas Anziehendes, dass Augustin in einer Zeit grösster innerer Kämpfe und Gährungen, in einer Zeit also, wo der Einfluss einer machtvollen Persönlichkeit bedeutender ist als in den Zeiten der ruhig fortschreitenden Entwicklung, von Ambrosius die entscheidenden An-

regungen in allen wichtigen Fragen erhalten habe. Erwägt man ferner, dass Augustin seiner Organisation nach eine sich hingebende, wentlich rezeptive, nicht schöpferische Natur war, erscheint dieser Gedanke um so begründeter. Aber die christologischen Ausführungen der ersten Periode, genauer der ersten nach der Bekehrung geschriebenen Schriften, lassen in keiner Weise Gedanken erkennen, die in dieser Richtung liefen. Nun könnte man zwar einwenden, es hänge mit dem eigentümlichen Charakter und der besonderen Abzweckung dieser Schriften zusammen, dass andere Gedanken in den Vordergrund getreten seien. Eine Frontveränderung müsste andere christologische Gedanken in den Vordergrund stellen. Eine solche Annahme könnte einigen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit haben, wenn wenigstens in den übrigen Schriften dieser Periode der Gedanke der humilitas Christi ausgesprochen wäre. Wenn wir aber auch hervorheben mussten, dass die Beurteilung der damaligen Christologie, die Loofs in seiner Skizze giebt, nicht ganz zutreffend sei, so war doch erst in der späten Schrift de vera religione eine Gedankenreihe nachweisbar, die allerdings verflochten in weniger tiefe Anschauungen, doch bereits jene Vorstellung andeutet, die sich später in dem Gedanken über die humilitas Christi vollendet hat. In den übrigen, doch nicht ganz wenigen Schriften ist dieser Gedanke nicht zu finden, und es ist charakteristisch, dass das erste über den freien Willen geschriebene Buch ihn nicht kennt, während die beiden letzten, erst in der zweiten Periode geschriebenen Bücher ihn schon aussprechen. Wenn man ferner Augustin vorschreiben darf, was er eventuell den Philosophen gegenüber hätte geltend machen können, um sein christliches Verständnis darzuthun, so hätte er doch, wie später in den Konfessionen, den Unterschied des geschichtlichen Christentums und einer rein abstrakten Logosspekulation hervorheben können, falls er eben in der Weise von Ambrosius beeinflusst wäre, wie man an sich wohl annehmen könnte. Das ist aber trotz sich bietender Gelegenheit nicht geschehen. Demnach ist es jedenfalls nicht sehr wahrscheinlich, dass Augustin aus den von Ambrosius gehaltenen Predigten schon vor seiner Bekehrung den Gedanken von der humilitas Christi übernommen hätte. Quälten ihn doch damals ganz andere Fragen, deren Beantwortung er von Ambrosius erhoffte. Im besten Fall könnte man nur von einem latenten Dasein dieses Gedankens reden, der dann später, auf grund bestimmter Anregungen, wieder über die Schwelle des Bewusstseins getreten wäre. Hinsichtlich der Entwickelung der augustinischen Gedanken über die humilitas Christi lässt sich dar-

nach positiv behaupten, dass das Schriftstudium und der Einfluss des Bussinstituts, natürlich auch die eigene Religiosität in ihm diese Gedanken ausgereift hat, dass die Beeinflussung durch Ambrosius, den Augustin aus seinen Schriften kennen lernte, nicht zu unterschätzen ist; hinsichtlich des Masses von Einfluss aber, den der Prediger Ambrosius auf Augustin in dieser Beziehung gehabt hat, kommt man über Vermutungen nicht hinaus.

3. Die humilitas Christi bei Hilarius.

Die Anschauung des Christus humilis ist aber keineswegs augustinische und ambrosianische Eigentümlichkeit. Auch bei Hilarius findet sie sich, zumal in seinen exegetischen Schriften und giebt sich als eine evangelische Unterströmung gegenüber der grade bei Hilarius stark vertretenen griechischen Frömmigkeit kund. Hilarius ist durchdrungen von der Wichtigkeit und prinzipiellen Bedeutung der humilitas für das Christenleben. Wir lesen bei ihm in einer Psalmenauslegung einmal das Bekenntnis, er habe sehr oft von der humilitas gesprochen, sodass er das oft Gesagte nicht mehr zu wiederholen brauche. Brevis Psalmus est[1]), et distinctione magis quam tractatu explicandus: ad humilitatem nos et mansuetudinem docens. Et quia plurimis aliis locis nonnulla de humilitate tractavimus, otiosum est eadem repetere[2]). Aber ein Moment will er doch nicht unterlassen hervorzuheben: certe meminisse debemus, maximum fidei nostrae opus esse humilitatem ... Optimum enim sacrificium Deo, cor contribulatum. Non ergo cor secundis rebus efferendum est: sed Dei metu intra mansuetudinis fines humilitate cohibendum[3]). Vom tumor superbiae spricht Hilarius wie Augustin und Ambrosius, und fürchtet grade für den, der viele Gnadenerweisungen erfahren hat, diese Sünde. Aber durch die Gnade Gottes kann man wie Paulus erreichen, ne per confidentiam plurium in se gratiarum in aliquem tumorem superbiae tolleretur[4]). Es ist die wichtigste Aufgabe, demütig zu werden, und nicht bloss demütig, sondern valde humilis[5]). David hätte Grund zum Hochmut gehabt. Der Adel seiner Familie, die Macht seines Königtums, das Vertrauen auf seine Weisheit, die Grösse seiner Macht hätten ihn zum Hochmut verleiten können; neque in aliquem fastigii tumorem extulerunt. Tuto ergo postulat, dicens: vivifica me secundum verbum tuum; i. e. ut tamquam nondum vivens aeternae vitae vitam secundum

[1]) Ps. 130. [2]) 9 $_{725}$ Tract. in Ps. 130. [3]) ib. [4]) 9 $_{594}$ Tract. in Ps. 118. [5]) 9 $_{595}$. ib.

verbum Dei mereatur, quia eum humilitatis modestia intra disciplinam et doctrinam praedicationis evangelicae contineret ... Primum humilis valde effectus est [1]). [2])

Freilich verbindet Hilarius diesen Gedanken mit der Idee des Verdienstes, des meritum. Aber das bedeutet noch kein Aufgeben der demutsvollen Gesinnung gegen Gott. Auch Augustin hat von dem praemium humilitatis geredet und trotz seiner Gnadenlehre doch den Begriff des Verdienstes nicht überwunden. Dass der Gedanke des meritum und promereri, der durch den Wortlaut der Psalmen gerechtfertigt werden konnte und auch oft gerade in Anlehnung an Psalmenzitate ausgesprochen ist, nicht überwunden oder auf den berechtigten Grundgedanken zurückgeführt ist, hat seinen Grund in der gesetzlichen Auffassung des Christentums, wie sie im ganzen Katholizismus vorhanden ist. Wo die Vorstellung vom höchsten Gut vom Gedanken der Sittlichkeit gelöst ist und als sittlich gleichgültig gedacht wird, muss das sittliche Leben in gesetzlicher Weise als Bedingung für die Teilnahme am ewigen Leben geltend gemacht werden. Bei solcher Auffassung des Christentums ist, wenn der ethische Charakter des Christentums überhaupt noch gewahrt werden soll, der Gedanke des Verdienstes und der Verdienstlichkeit der Werke nicht nur eine aus der innern Dialektik der Heilsauffassung heraus sich von selbst ergebende Notwendigkeit, sondern müsste auch, wenn er unterdrückt würde, oder nicht zum Vorschein käme, gefordert werden, wenn das Christentum nicht selbst eine sittlich anstössige Religion werden soll. Die lutherische Rechtfertigungslehre wird sittlich anstössig, wenn man sie rein für sich betrachtet und vergisst, dass das Heil seinem Wesen nach zugleich ethisch ist, dass die Gerechtigkeit ein integrierender Teil des Heilsgedankens ist. Die katholische Heilsauffassung macht es darum dem Katholiken unmöglich, die evangelische Rechtfertigungslehre anzunehmen. Dem Lohngedanken liegt aber doch immer der Glaube an eine moralische Weltordnung zu grunde, und Luther selbst hat es als Seelsorger nicht verschmäht, mit dem Lohn- und Strafmotiv zu wirken. Der reine Protestantismus ist eben eine aristokratische Religion. Wo nun freilich der Gedanke des praemium und des meritum vorhanden ist, darf man hinsichtlich der Beurteilung der lehrhaften Auffassung einen Mangel in der Erkenntnis des Heilsguts und des Christentums überhaupt zu konstatieren genötigt

[1]) ib. [2]) Ich habe besonders den Psalmenkommentar benutzt. Eine isolierte Untersuchung des Matthäuskommentars (Loofs RE [3] Bd 8 p. 59 $_{39}$ ff.) ist für meinen Zweck unnötig.

sein. Aber dieser Mangel in der Erkenntnis schliesst nicht unbedingt auch eine unevangelisch geartete Frömmigkeit in sich ein. Es kann selbst unter der Voraussetzung der Verdienstlichkeit der guten Werke doch die fromme, demütige Stimmung Gott gegenüber gewahrt bleiben. Die Anerkennung der Verdienstlichkeit und pharisäische Selbstgerechtigkeit sind nicht Korrelativbegriffe.

Dies zeigt sich gerade bei Hilarius, welcher die Gerechtigkeit des Pharisäers abweist und die Frömmigkeit des Zöllners sich zum Vorbilde nimmt. Ubi peccati confessio est, ibi et justificatio a Deo est; quod in publicano et pharisaeo Dominus testatus est, cum pharisaeus justum se gloriatus est, publicanus vero pro peccatis orasset[1]). Das meritum wird zwar festgehalten, aber nicht als könnte der Mensch von sich aus das ewige Leben erwerben; es ist vielmehr göttliche Gnade, eine Gnadenordnung Gottes, wenn die Werke diesen Erfolg haben. Neque enim beatae illius vitae aeternitatem consequi merito suo poterit, nisi miserationibus ejus, qui pater miserationum est, provehatur[2]). Denn non ipsa illa justitiae opera sufficient ad perfectae beatitudinis meritum, nisi misericordia Dei etiam in hac justitiae voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet ... quia quamvis probabilis per justitiae operationem vita justorum sit, tamen per misericordiam Dei plus meriti consequetur[3]). Der Begriff des meritum wird nicht aufgegeben; aber indem auf die Barmherzigkeit Gottes rekurriert wird, ist die unfromme Stimmung, die dem Gedanken des meritum zu Grunde liegen kann, beseitigt. Man darf, indem man das katholische System verurteilt, nicht zugleich ein Urteil sprechen über die Frömmigkeit im Katholizismus. Trotzdem Hilarius den Gedanken des meritum festhält, finden sich doch reine Aussagen gegen Werkgerechtigkeit, und er hält fest am meritum, um die Ehre Gottes zu wahren. Et competens illa humanae verecundiae professio est, ut quod per Spiritum Dei in terram rectam deducendus sit, id non meriti esse sui arroget, neque per satisfactionem proprii obsequii id sibi postulet: sed totum hoc ad clarificandum in se Dei nomen exspectet, ut propter honorem Dei nominis in terra recta esse statuatur .... Habuit quidem, ut diximus, hoc justitia verecundiae, ut quidquid illud sibi beatitudinis sperat, id pro magnificentia Dei potius (quia Deo beata et aeterna et bona tribuere sit dignum), quam pro merito suo postulet. Sed tamen praeferens honorem et misericordiam Dei: merendi

---

[1]) 9 $_{690}$ Tract. in Ps. 125. 9 $_{305}$ Tract. in Ps. 14. [2]) 9 $_{169}$ Tract. in Ps. 118. [3]) 9 $_{322}$ tr. in Ps. 51.

quoque id per se non exclusit officium. Denn die misericordia ist nicht die eines indiscretum und confusum judicium[1]. Hilarius ist ein offenkundiger Gegner einer jeden selbstgerechten, das Wesen der Frömmigkeit in äusserer Genugthuung und äusserer Leistung beschlossen findenden Auffassung. Wenn wir einmal gefastet haben, klagt er, meinen wir genug gethan zu haben; wenn wir von unserem Vermögen den Darbenden gegeben haben, glauben wir die Gerechtigkeit erfüllt zu haben, . . . et deberi nobis ut audiamur existimamus. Sed totum a Deo propheta sperat, totum ex misericordia ejus exspectat. In operibus quidem bonitatis totius ipse perfectus est; sed satis esse hoc sibi non putat ad salutem, nisi secundum miserationes Dei et judicia misericordiam consequatur[2]. Exclusit autem propheta omnem de se vanitatis ac jactantiae opinionem[3]. Wenn darum Hilarius von einem meritum humilitatis redet[4], so berechtigt das nicht zu der Annahme, er habe die Stimmung der Demut Gott gegenüber doch nicht gekannt, so dass den Ausführungen, in welchen die humilitas zur Sprache kommt, lediglich aus der Schrift übernommene, nicht innerlich angeeignete Gedanken zu Grunde liegen. Vielmehr ist des Hilarius eigenes frommes Empfinden selbst daran beteiligt; der gegenteilige Schein führt sich zurück auf einen Fehler in der Erkenntnis des Heilsguts, während das religiöse Innenleben und das religiöse Grundmotiv selbst noch gewahrt ist.

Hilarius hatte nun auf seine an vielen Stellen befindlichen Ausführungen über die humilitas hingewiesen und nur einen Punkt hervorgehoben; wie Augustin hatte auch er die Demut dem tumor superbiae gegenübergestellt; auch ihm gilt die humilitas als das alles regelnde Grundverhalten. Humilitas . . . validissima fiduciae custos est, curat, ne sit admonitio contumelia, ne sit emendatio opprobrium, ne sit doctrina convicium[5]. Das Gott wohlgefälligste Opfer ist ein cor contribulatum, und der humilis wird erhöht[6]. Die Erfüllung des Gesetzes Gottes besteht in der Beobachtung der Demut[7]. Die humilitas darf darum der constantia nicht ermangeln[8]. Beides, den auf Gott fest gerichteten Blick und die demütige Haltung des Herzens fasst Hilarius zusammen, wenn er sagt: tenendus ergo humilitatis et altitudinis modus est: ut corde humiles, sensu vero et anima simus excelsi[9]. Der Demütige erkennt Gott. Die

---

1) 9_{842} tr. in Ps. 142. 2) 9_{628} tr. in Ps. 118. 3) 9_{517} in Ps. 118. 9_{601} ib. 4) 9_{339} in Ps. 53. 5) 9_{305} tr. in Ps. 14. 6) 9_{674} tr. in Ps. 122. 7) 9_{632} in Ps. 118. 8) 9_{306} tr. in Ps. 14. 9) 9_{726} tr. in Ps. 130.

Demut hat ein Auge, das Göttliche zu sehen. Diese Augustin geläufigen Gedanken hat Hilarius im Anschluss an das Petrusbekenntnis ausgesprochen. Occultum igitur hoc mysterium fuit, quod esset Christus in nobis: hoc Pater revelavit. Petro enim dictum est: non caro, non sanguis revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. Revelatum autem est, Christum esse in nobis, in pauperibus spiritu, in tribulatis corde, in humilibus terae[1]).

Die Ehrfurcht vor der Demut hat demnach Hilarius wohl gekannt. In dieser Grundstimmung berührt er sich mit Ambrosius und Augustin. Es verhält sich aber nicht so, als habe Hilarius etwa aus der Psalmenlektüre und einer Beeinflussung durch das Bussinstitut jene Gedanken bloss übernommen, — das musste schon oben zurückgewiesen werden —, er hat sie als integrierendes Moment seiner eigenen Frömmigkeit und der christlichen Frömmigkeit überhaupt gewusst; es hat ferner dieser „gräzisierende" Theologe, dem die mystisch-realistische Erlösungslehre der Griechen vertraut ist, der von der Vergottung der menschlichen Natur Christi bis zu ihrem völligen Aufgehen in die Gottheit, und von der Verschmelzung der bisherigen zwei Naturen in eine einzige überzeugt ist, der dem Doketismus in einer Weise sich nähert, dass es selbst katholischen Theologen schwer wird, die Rechtgläubigkeit dieses Theologen zu verteidigen, es hat selbst Hilarius in sein Christusbild den Christus humilis aufgenommen und den auf Erden wandelnden Herrn als ein Beispiel der Demut und einen Lehrer der Demut geschildert, durch welchen allein die Seele Ruhe findet und das Heil gewinnt. Mth. 11 $_{28.\,29}$ wird auch von Hilarius des öfteren zitiert[2]), und nicht minder fehlt es an Hinweisen auf Phil. 2 $_{7.\,8}$ und II Cor. 8 $_{9}$ [3]). Auf die Erlösungsbedeutung der humilitas Christi weist Hilarius in seiner Schrift de Trinitate hin. Humilitas ejus nostra nobilitas est; contumelia ejus noster honor est[4]). Aber die näheren Beziehungen sind nicht durchsichtig. Man kann den Satz in den Gedanken der Stellvertretung und des Rollentausches einreihen und vermag nicht zu sagen, ob psychologische Beobachtungen zu Grunde liegen und den Gedanken tragen. Jedenfalls wird man die humilitas nicht lediglich im Sinne der humanitas auffassen dürfen. Die Fortsetzung durch den Begriff der contumelia beweist, dass Hilarius an die Leidensgestalt Christi gedacht haben muss. Die Bedeutung der humilitas

---

[1]) 9 $_{808}$ tr. in Ps. 138. 9 $_{592}$ in Ps. 118 tr. 9 $_{583}$ ib. 118 tr. 9 $_{823}$ in Ps. 140 tr.

[2]) 9 $_{714}$ in Ps. 138 tr. 9 $_{984}$ in Mth. Com. XI 13.

[3]) 9 $_{492}$ in Ps. 69. 9 $_{339}$ in Ps. 53 tr. 9 $_{593}$ in Ps.

[4]) 10 $_{67}$ de Trin. 2 $_{25}$.

Christi tritt aber stärker hervor, wenn Hilarius auch das ganze Leben Jesu unter diesen Gesichtspunkt stellt und verschiedene Züge anführt, welche die Demut Jesu erweisen sollen. Cum inter se opinionibus ac studiis dissiderent, sibique singuli principatum humana contentione praesumerent, dum praestantiorem se ceteris unusquisque esset aut optat aut poscit; Dominus meriti hujus ac nominis praemium unde petendum esset ostendens, ait: qui vult esse ex vobis major, fiat omnium minimus [1]. Die Taufe Jesu ist auch bei Hilarius ein Beweis für die humilitas Christi. Humilitas . . . ejus probatio est. Unigenitus namque Deus, peccatorum remissor, aeterni regni dominus, baptizari se tamquam peccatorem exposcit. Officium istud baptista renuit, agnoscens eum qui sibi potius peccata donasset. Ille autem suscepti in se hominis justitiam etiam sacramento baptismi explevit; . . . et omnem in se humilitatem caducae carnis assumens, Jordanum turbis peccatorum mixtus ingreditur [2]. Ein anderes Mal kommt Hilarius auf die Gefangennahme Christi zu sprechen. Christus hätte Legionen von Engeln zu seiner Verfügung gehabt. Jedoch ad omne officium humilitatis explendum, passioni se et infirmitati ipse permisit [3]. Zwar könnte die Vermutung nahe liegen, die humilitas sei hier lediglich die menschliche Kreatürlichkeit Jesu, die er, nachdem er sie einmal auf sich genommen hat, auch ganz zu Ende führen will. Aber man begreift dann schwer, wie Hilarius von einem officium humilitatis sprechen kann. Die bald darauf folgenden Ausführungen lassen auch unzweifelhaft erkennen, dass die humilitas hier im ethischen Sinn zu verstehen ist. Quo exemplo hic idem (sc. David) . . . non contradicit, . . . sed dominicae mansuetudinis aemulator [4]. Hilarius kommt in seinem Psalmenkommentar recht oft auf David als das Vorbild der Demut zu sprechen. Das berechtigt nicht zu dem Schluss, es sei diese Demut eine selbständige Tugend, die auch ohne Christi Vorbild und Beispiel möglich gewesen wäre. Die Meinung des Hilarius ist das nicht gewesen. Hilarius ist, wie alle seiner Zeit, davon überzeugt gewesen, dass auch die vor Christi zeitlicher Erscheinung lebenden Frommen nur durch den Glauben an die zukünftige Inkarnation das Heil erlangten [5]. Hatte nun Hilarius in der Gefangennahme bereits im Hinblick auf das Leiden Christi seine humilitas ausgedrückt gefunden, so stellt er an anderen Orten ausdrücklich den Tod Christi unter diese Beleuchtung. Exemplo . . . Domini, qui animam suam pro re-

[1]) 9_{682} tr. in Ps. 118. [2]) 9_{795} in Ps. 138. [3]) 9_{337} in Ps. 53 tr. [4]) ib.
[5]) 9_{601} in Ps. 118.

demtione nostrae salutis impenderit[1]). Christus ist wie bei Augustin ein exemplum humilitatis und ein Lehrer der Demut. Unigenitus Dei Filius naturae nostrae ex virgine sibi corpus assumens, cum in se ipso veram et perfectam humanae prudentiae formam praebuisset, quid a se disci tamquam exemplo doctrinae voluerit, noscendum est. Ait enim: venite ad me, ... discite a me quia mitis sum et humilis corde. ... Ipse utique perfectus et sine ullo peccato solus, et unus in cujus ore dolus non fuit, hoc praecipuum a se doctrinae sumi voluit exemplum, mansuetudinis scilicet et humilitatis, per quae animis requies inveniretur[2]). Der Herr hat gewollt, dass man von ihm lernen solle, dass die humilitas cordis die grösste aller Tugenden sei[3]), caput und summa zugleich[4]). Er hat gelehrt, dass in der Demut omnia fidei nomina et praemia contineri. Utilissimum itaque est, obedientes divinis praeceptis omnem intra se ipsos humanae insolentiae ac petulantiae inanitatem fractam ... cohibere, seseque Dei et magnificentia et miseratione reputata, intra humilitatis modestiam continere[5]). Christus hat per humilitatem die Knechtsgestalt angenommen, humilians se per obedientiam usque ad mortem, nec solum usque ad mortem, sed usque ad mortem crucis. Wir haben darum ein exemplum humilitatis am eingeborenen Gott[6]). Legt Harnack bei Augustin Wert auf den Gedanken, dass Christus das geadelt habe, was in der Welt verachtet war, das entwertet habe, wonach wir trachten, nämlich Ehre, Ruhm, so finden sich bei Hilarius jedenfalls die Ansätze zu einer solchen Betrachtung. Exemplo Dominus docuerat humanae ambitionis gloriam relinquendam dicens: Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. Et cum se per prophetas populum humilem et ad verba sua trementem praemonuisset esse electurum; in spiritus humilitate perfectae beatitudinis posuit exordium[7]). Hier klingt zugleich der Gedanke an, dass durch die Niedrigkeit der Weg zur Höhe führt, ein Gedanke, dem Hilarius öfter Ausdruck verleiht, indem er auf das praemium humilitatis hinweist, wie Augustin hinblickend auf das Christo widerfahrene Erlebnis[8]). Darum fordert das Beispiel Christi, des optimus ille, uns auf, ihm nachzueifern und demütigen Geistes zu sein (humilia spirantes) ut boni omnibus simus, ... subjecti Deo simus, et de communione vivendi in omnes communis vitae caritate teneamur[9]).

---

1) 9_{1033} Comm. in Matth. 2) 9_{592} tract. in Ps. 118. 3) 9_{593} ib. 4) 9_{532} ib. 5) 9_{632} ib. 6) 9_{593} f. ib. 10_{419} de Trin. XI 30. 10_{712} ex opere historico fragm. XIII. 7) 9_{931} Comm. in Mtth. IV 2. 8) 9_{593} in Ps. 118; 9_{939} in Ps. 53; 10_{311} de Trin. IX 39. 9) 9_{932} Comm. in Matth. IV 2.

Wenn man diese Ausführungen des Hilarius überblickt, so hat man zunächst den Eindruck, einen unseren beiden anderen Autoren verwandten Geist vor sich zu haben. Dass Augustin, Ambrosius und Hilarius in christologischen Fragen nicht durchaus divergierten, dass wenigstens hinsichtlich des Lehrstückes von der κρύψις dieselbe Stimmung vorhanden war, eine Thatsache, die Reuter zu der Meinung veranlasst hatte, eine Abhängigkeit des Augustin und Ambrosius von Hilarius als wahrscheinlich anzunehmen, darauf war bereits in der Lehre von der Person Christi hingewiesen. In unserem Abschnitt nun finden wir Hilarius den Wert und die Bedeutung der humilitas in weitem Umfang anerkennen. In seinen Psalmenauslegungen und in seinem Kommentar zum Evangelium Matthäus bot sich ihm öfters die Gelegenheit, auf die Demut näher einzugehen. Wenn er trotzdem den Gedanken des meritum und praemium festhielt, so bekundete dies nicht eine der Demut entgegengesetzte oder nicht verwandte Stimmung. Hilarius geht nicht weiter als die Psalmen und Paulus in Phil. 2 9. Er richtet den Blick auf die misericordia Dei und wendet sich gegen jede pharisäische und äusserliche Werkgerechtigkeit, gegen jede jactantia und superbia, welche den Menschen zu Fall brachte, und die nur durch humilitas zu überwinden ist, welche die höchste aller Tugenden ist, summa und caput. Nur auf dem Wege der Demut gelangt man zur perfecta beatitudo, nur der Demütige besteht vor Gott. So kennt Hilarius die Ehrfurcht vor der Demut wohl, und es ist die Stimmung, die Augustin und Ambrosius beseelt hat, ihm nicht fremd gewesen. Auch innerhalb der Christologie hat er diesem Gedanken Ausdruck zu geben gewusst. Er hat die Menschwerdung Christi, sein Leben und Sterben in diesem Lichte geschaut. Christus selbst ist das Vorbild und der Lehrer der Demut, an dem wir lernen sollen, was Demut ist, der demütigen Herzens die Mühseligen zu sich ruft, der in seiner Taufe, seiner Gefangennahme und seinem Tode seine Demut beweist, der uns gelehrt hat zu verachten, was die Welt liebt und in demütige Gesinnung den Anfang der Seligkeit gesetzt hat. Das Beispiel dieses demütigen Christus mahnt zur Demut gegen Gott, zur Demut und Liebe gegen die Nächsten.

Aber es wäre doch unrichtig, die Gedanken des Hilarius über die humilitas Christi ganz in eine und dieselbe Reihe mit denen des Ambrosius und Augustin zu stellen. Hilarius kennt freilich wie Ambrosius und Augustin die Phrase utraque natura (substantia). Es ist falsch, wenn Reuter[1]) sagt, man finde bei Hilarius

[1]) a. a. O. p. 220.

die Phrase utraque natura nicht, sondern nur die Augustin und Ambrosius gemeinsame Redeweise forma servi und forma Dei. Spricht doch Hilarius von der persona utriusque naturae[1]), mit Ambrosius und Augustin auch die Betonung der Einheit teilend. Es war die Zweiheit der Naturen und die Einheit der Person die Formel, welche die abendländische Theologie seit Tertullian sicher hindurchleitete durch alle Kämpfe des sturmreichen vierten Jahrhunderts. Aber Hilarius teilt mit Ambrosius und Augustin nicht die Sicherheit in der Handhabung dieser Formeln, wie denn seine spätere Christologie überhaupt einen weniger starken Einfluss des abendländischen Schemas zeigt. Wenn darum Hilarius von Christus als dem Weg zum Vater redet, was nicht oft geschieht, so heisst es nur: iter ad Patrem per Filium est[2]). Die ganze von Ambrosius und Augustin so oft im Anschluss an Johannes und im Rahmen der Zweinaturenlehre behandelte Vorstellung von Christus als der via und Christus als dem finis und der vita teilt Hilarius nicht. Dazu kommt, dass er zwar das Bild des Christus humilis, wie es die synoptishen Evangelien zeichnen, verwertet, dass er aber es lediglich unter die Kategorie des exemplum und des magister stellt. Dies thun allerdings auch Ambrosius und Augustin; aber es fehlt doch der bei jenen sich findende ausdrückliche Hinweis auf die Anschauung Christi, das intueri Christum, ein Gedanke, der weiter führen kann, als es die blosse Vorstellung des Lehrers thut. Ob diese „Anschauung" Christi, die ja an die in unseren Tagen viel gebrauchte Redeweise von dem überwältigenden Eindruck der Person Christi erinnert, wirklich weiter geführt hat, wird unten zu untersuchen sein. Hier gilt es zunächst festzustellen, dass Hilarius unseres Wissens diesen Terminus nicht gekannt hat, dass er sich nur in der Vorstellung des Lehrers bewegt, der das Gesetz der humilitas erteilt, dass die der „Anschauung" Christi verwandteste Vorstellung noch diejenige ist, in welcher er das Beispiel Christi zu Grunde legt, welches zur Demut gegen Gott und Menschen anspornt. **Auch ist die ganze Vorstellungsreihe vom Christus humilis doch bei Hilarius weit seltener anzutreffen als bei dem mailändischen und numidischen Bischof.** In seiner Schrift de trinitate, die freilich eine spekulative ist, kommt es nicht über schwache Andeutungen hinaus, während hingegen Augustin in seiner gleichnamigen, aber auch gleichartigen Schrift dem Gedanken der humilitas Christi

[1]) 10_{292} de Trin. IX 14. [2]) 10_{228} de Trin. VII 33.

vollen Ausdruck verleiht. Hat Augustin in fast allen seinen späteren Schriften ohne Rücksicht auf ihren besonderen Inhalt die Demut Christi gepriesen, so ist Hilarius dazu fast nur in seinen exegetischen, vornehmlich an die Psalmen und das Matthäusevangelium sich anschliessenden Schriften gelangt. Das berechtigte freilich nicht zu der Annahme, es sei die ganze Idee nur äusserlich aus der Schrift übernommen. Aber es zeigt doch eine gewisse Unfertigkeit des Hilarius, die auch darin sich bekundet, dass der rein ethische Charakter der Demut mit dem religiösen stark um den Vorrang streitet. Es ist die Erlösungsbedeutung der humilitas Christi nicht in dem Masse, wie bei Augustin und Ambrosius klar gestellt. Der Gedanke, dass der Christus humilis die commendatio der Gnade und Liebe Gottes sei, findet sich in diesem Wortlaut nicht bei Hilarius und könnte nur auf indirektem Wege, nicht ohne etwas das exegetisch erlaubte Mass zu überschreiten, gewonnen werden. Es ist freilich, das kann kaum geleugnet werden, der Versuch erkennbar, mit ethisch psychologischen Motiven zu rechnen. Aber alles steckt doch noch in den ersten Anfängen. Die Vorstellung von Christo als dem magister humilitatis ist die durchaus überwiegende. Endlich hat auch Hilarius den Gedanken der humilitas in seine physische Erlösungslehre hineingezogen, dadurch die ethische Höhe des Gedankens selbst zu Gunsten einer in rein psychischen Kategorien sich bewegenden Heilsauffassung verlassend. Es findet zum mindesten ein Schwanken statt zwischen der rein griechischen Auffassung und der in den Psalmen und im Lucasevangelium vorhandenen Bestimmung der „Armen". Hilarius wendet die humilitas zuweilen dahin, dass er aus ihr das Verhalten grade gegen die materiell Armen und Bedürftigen ohne weiteres ableitet: Non ergo abiciamus humilem, non contemnamus pauperem, non transeamus indigentem [1]). Dies kann bereits jener Stimmung Raum geben, wie sie später klassisch Franz v. Assisi ausgeprägt hat. Dagegen heisst es in einer Aeusserung des Hilarius, dass die humilia spirantes diejenigen sind, welche wissen, dass sie Menschen sind, ex sordentibus ac tenuissimis se principiis coalitos in hanc formam perfecti corporis procreari [2]). Hier ist bereits der Begriff der humilitas der spezifisch griechischen Auffassung nahe gerückt, der eigentliche Sinn des Herrenworts nicht erfasst. In diesem Sinne betrachtet denn auch Hilarius die humilitas Christi als die der caro caduca [3]), durch deren

[1]) 9_{674} tr. in Ps. 122. [2]) 9_{932} in Matth. Comm. 4_2. [3]) 9_{795} in Ps. 138 tr.

Annahme er die Menschen zu Gottessöhnen macht, d. h. vergottet[1]). So ist denn auch die humilitas Christi deswegen unsere nobilitas, quod ille Deus in carne consistens, hoc nos vicissim in Deum ex carne renovati[2]). Auch Augustin hatte den Gedanken der humilitas abgeschwächt bis zu dem der humanitas schlechthin. Aber er hatte doch nicht die griechische Erlösungsvorstellung mit diesem Gedanken verbunden. Hilarius dagegen verknüpft die realistische Erlösungslehre der Griechen mit dem Gedanken der humilitas Christi.

So sind bezüglich der humilitas zwei Gedankenreihen bei Hilarius auseinander zu halten[3]). Einmal alterniert sie mit der mansuetudo und humilitas cordis und wird zum Lebensbilde Christi in Beziehung gesetzt. Andererseits wechselt sie mit der assumtio carnis humanae, sodass in den Akt der Menschwerdung die eigentliche Erlösungsthat fällt. Hier lernen wir den gräzisierenden Theologen kennen. Trotzdem darf nicht übersehen werden, dass Hilarius auch Wege gegangen ist, die zu Ambrosius und Augustin hinführen, dass, freilich mit fremdartigen Elementen untermischt, eine Stimmung sich kräftig verbreitet, die im Stolz und Hochmut die Abkehr von Gott begründet sieht, in der Demut des Herzens den Weg zu Gott zurück findet, und als das vollkommene Beispiel dieser Demut den Christus humilis hinstellt, wie er auf Erden wandelte, und von dem wir zu lernen haben, was Demut sei. Im Abendland des vierten Jahrhunderts ist demnach eine bestimmte Grundrichtung auch in dieser Frage erkennbar. Will man aber überhaupt einem bestimmten, einzelnen Mann das Verdienst zuschreiben, in die christliche Theologie den Gedanken von der humilitas Christi und der Anschauung Christi eingeführt zu haben, und legt man einen strengeren Massstab an diese ganze Gedankenreihe, so ist nicht Augustin, sondern Ambrosius, dessen dogmengeschichtliche Bedeutung überhaupt, auch in der Monographie Försters zu wenig gewürdigt ist, als der Urheber derselben zu betrachten. Wirklich Neues hat Augustin nicht hinzugebracht. Seine Ausführungen über die humilitas Christi entsprechen z. T. fast wörtlich denen des Ambrosius. Von Hilarius bis zu Ambrosius bewegt sich der Fortschritt in ziemlich aufsteigender Linie, um bis zu Augustin in fast horizontaler Richtung fortzulaufen und zugleich seinen vorläufigen Höhepunkt und Abschluss zu finden.

---

[1]) 9 $_{771}$ in Ps. 135 tr. [2]) 10 $_{67}$ de Trin. II 25. [3]) Sie gehören aber nicht zwei Entwicklungsstufen des Hilarius an.

4. Die humilitas bei Gregor v. Nyssa und Gregor v. Nazianz.

Auch den griechischen Vätern dieser Zeit ist der Wert der Demut nicht unbekannt gewesen[1]). Den Gedanken, dass der Weg der Niedrigkeit zur Höhe führe, haben auch sie ausgesprochen und den Stolz vereinzelt als das Grundübel betrachtet, welches unsere Lebenswurzel erfasst habe, dem entsprechend die Demut als das Gegenmittel und zugleich als die schwierigste und am mühevollsten zu erfüllende Tugend. Auch haben sie in diesem Zusammenhang auf Phil. 2 6. 7, II Cor. 8 9 und auf Christus als das Beispiel der Demut hingewiesen. Aber die Andeutungen sind im ganzen nicht häufig, die moralistische Umrahmung tritt deutlich hervor, die lukanische Färbung des Gedankens ist sicher erkennbar und die letzten Kategorien sind doch die der endlich menschlichen Natur und Schwäche. Man kommt im allgemeinen nicht über bestimmte Schriftzitate hinaus; es kann im besten Fall von einer schwachen, aus dem Schriftstudium entsprungenen evangelischen Unterströmung gesprochen werden. Durch Selbständigkeit und Tiefe der Auffassung dürfte noch am meisten sich Greg. v. Naz. von seiner Umgebung abheben.

Dass durch Niedrigkeit der Weg zur Höhe gehe, hat der Nyssener wohl gewusst, auch im Hinblick auf Christus ausgesprochen. Wenn man zu dem Hohen sich erheben müsse, so gelte es arm zu sein in dem, was nach unten ziehe, damit man zu dem komme, was oben sei .... Der Herr ist arm geworden; scheue auch du die Armut nicht ... Wenn auch du mit dem Armen arm bist, wirst du auch mit dem Herrschenden herrschen: ἐπτώχευσεν ὁ Κύριος, μὴ φοβηθῇς μηδὲ σὺ τὴν πτωχείαν[2]). Aber es ist nicht die reine

[1]) Harnack hat im 2ten Bande seiner Dogmengeschichte, wo er die der griechischen Erlösungslehre entgegentretenden Hemmnisse erörterte, darauf hingewiesen, dass die hier in Rede stehende Betrachtung Christi den Griechen nicht ganz fremd gewesen sei. Harnack bewegt sich sogar in Sätzen, die an die in der Darstellung der Christologie Augustins sich findenden erinnern. Schriftlektüre und Predigt seien der Grund gewesen, dass die menschliche Persönlichkeit Christi in ihrer schlichten Hoheit, ihrer Herz gewinnenden Liebe und ihrem heiligen Ernst doch im Gedächtnis der Kirche nicht untergegangen sei. „Mit ihr (sc. Schriftlektüre und Predigt) und durch sie ist der Sinn immer wieder auf das Einfachste und Höchste gelenkt worden, auf die Liebe Gottes, welche höher ist als alle Vernunft, auf den Dienst am Nächsten, die ungefärbte Demut und Geduld“ (II 50). Aber er bringt bei der Beurteilung Augustins diesen Gedanken nicht zum Ausdruck.

[2]) MSS 44 1208 εἰς τ. μακαρισμοὺς I.

Demut des Herzens, auf die sich Gregor in diesem Zusammenhang einlässt, sondern das mönchisch asketische Lebensideal, die Aufforderung zu einem Leben in der Armut. Doch empfiehlt er auch schlechthin die Demut. Ἡ γὰρ σωφροσύνη σβέσει τὴν ἀκόλαστον καὶ ἐμπαθῆ τῆς διανοίας ὁρμήν· ἡ ταπεινοφροσύνη καταναλώσει τὸν τύφον· ἡ μετριότης ἰάσεται τῆς ὑπερηφανίας τὴν νόσον [1]). Dieser Satz könnte freilich, wenn man das Hauptgewicht auf die σωφροσύνη und μετριότης legt, den Eindruck erwecken, als hätte er ebenso gut in einer philosophischen Sittenlehre des gebildeten Heidentums stehen können, wenn auch nicht in jeder. Die ταπεινοφροσύνη ist nicht Gemeingut der heidnischen Sittenlehre; wo sie aber zur Sprache kommt, steht sie inhaltlich der christlichen fern. Das Ideal des Aristoteles, dem die Beziehung auf ein Transzendentes fremd ist, das Ideal des μεγαλόψυχος, ist das grade Gegenteil der christlichen Selbstentsagung und Selbstverleugnung. Die Stoa kennt freilich eine Beziehung auf das Transzendente. Aber in der strengen Richtung dieser Schule fehlt der persönliche Gott als die Norm des Guten, und es bleibt das stolze Selbstgefühl des Weisen zurück.

Bei Gregor nun könnte die Vermutung wohl nahe liegen, dass er durch die heidnisch philosophische Wissenschaft wesentlich beeinflusst sei. Aber Gregor hat im Gegensatz zur griechischen, ganz im Bann des Intellektualismus und des daraus sich notwendig ergebenden Dualismus stehenden Philosophie, und trotz der von ihm aufgenommenen verflüchtigenden Vorstellung vom natürlich Physischen und der einseitigen Betonung des geistig Ethischen doch nicht die Natur und das Böse, die Sünde, identifiziert; er lässt das Böse durch den Willen des Menschen entstehen und vergehen, kennt endlich nicht den unüberbrückbaren Gegensatz von Geist und Körper, sondern behauptet die Harmonie zwischen beiden, ohne Preisgabe des einen zu gunsten des anderen. Freilich die paulinische Erkenntnis, dass der Mensch von sich aus das Gute nicht will, fehlt ihm. Der Mensch will das Gute, aber kann es nicht. Sitz und Grund der Sünde ist aber nicht die Materie, sondern die Hinneigung des Willens zur ὕλη. Die Materie bleibt in der letzten Feuerprobe bestehen.

So hat denn auch Gregor seine dem obigen Zitat zu grunde liegende Erkenntnis von der Bedeutung der ταπεινοφροσύνη nicht irgend welcher Popularphilosophie entlehnt, sondern als Christ gewonnen. Anknüpfend an die Person Christi hat er diesen Satz in eine Umrahmung gestellt, die ganz augustinisch ist und die gerade

---

[1]) 44 1164 de or. dom.

in dieser Prägung uns öfters bei Augustin begegnet. Christus ist der wahre Arzt der Seelenkrankheiten, der wegen derer, die sich krank befanden, im menschlichen Leben wandelte und sie zu geistiger Gesundheit führte. Er kam als wahrer Arzt, um nach den Vorschriften der Arzneikunde durch entgegengesetzte Mittel das Uebel zu heilen und diejenigen, welche in Krankheit gefallen waren, weil sie sich vom Willen Gottes entfernt hatten, von ihrer Krankheit durch Wiedervereinigung mit dem Willen Gottes zu befreien[1]). Hier ist die für einen Christen selbstverständliche Uebereinstimmung mit dem Willen des persönlichen Gottes vorhanden. Die Grundstimmung des Aristotelikers und Stoikers ist nicht möglich, da das Bekenntnis des Abfalls von Gottes Willen und der Unfähigkeit, von sich aus den Rückweg zu finden, ausgesprochen ist. Endlich ist Christus angeschaut als der Arzt, der die ταπεινοφροσύνη bringt, um den τύφος, den Stolz, zu beseitigen. Denn der Stolz ist das Uebel, welches an unserer Lebenswurzel frisst. Es giebt kein schlimmeres Uebel als den Hochmut. Ὅτι καθεύδοντος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ τὰ καλὰ σπέρματα δεξαμένου, τὸ κεφάλαιον τῆς ἐναντίας σπορᾶς παρὰ τοῦ ἐχθροῦ τῆς ζωῆς ἡμῶν τὸ τῆς ὑπερηφανίας ἐρριζώθη ζιζάνιον. Δι' ὧν γὰρ ἐκεῖνος ἑαυτὸν εἰς γῆν κατέρραξεν, τῷ αὐτῷ τρόπῳ τὸ δείλαιον γένος τὸ ἀνθρώπινον πρὸς τὸ κοινὸν πτῶμα ἑαυτῷ συγκατέβαλεν· καὶ οὐδέν ἐστιν ἄλλο τῆς φύσεως ἡμῶν τοιοῦτον κακὸν, ὡς τό δι' ὑπερηφανίας[2]). Dass darum der Arzt erschien, war ein Beweis der Liebe Gottes[3]). Die Menschheit wird durch Christus zurückgeführt, den Gregor in der fünften Rede auf das Osterfest den Sprössling der Sanftmut nennt. Weil der Hochmut seit dem Falle Adams der menschlichen Natur eingeboren ist, beginnt der Herr seine Seligpreisungen mit einer Seligpreisung der geistig Armen, indem er gleichsam als das ursprüngliche Uebel den Hochmut zu verdrängen sucht. Ἐπεὶ οὖν ἐμπέφυκέ πως τὸ κατὰ τὴν ἔπαρσιν πάθος παντὶ σχεδὸν τῷ κοινωνοῦντι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, διὰ τοῦτο ἐντεῦθεν τῶν μακαρισμῶν ὁ Κύριος ἄρχεται, οἷον ἀρχέγονόν τι κακὸν ἐκβάλλων ἐκ τῆς ἕξεως ἡμῶν τὴν ὑπερηφανίαν, ἐν τῷ συμβουλεύειν μιμήσασθαι τὸν ἑκουσίως πτωχεύσαντα, ὅς ἐστιν ἀληθῶς μακάριος, ἵνα ἐν ᾧ δυνάμεθα καθὼς ἂν οἷοί τε ὦμεν ὁμοιωθέντες ἐκ τοῦ πτωχεῦσαι κατὰ προαίρεσιν, καὶ τὴν τοῦ μακαρισμοῦ κοινωνίαν ἐφελκυσώμεθα. Τοῦτο γὰρ φρονείσθω, φησὶν, ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ιησοῦ κτλ . . . Τί ταπεινότερον ἐπὶ τοῦ βασιλέως τῶν ὄντων, ἢ τὸ εἰς κοινωνίαν τῆς πτωχῆς ἡμῶν φύσεως ἐλθεῖν; . . . ὁ τοῦ παντὸς περιδεδραγμένος οὐχ εὑρίσκει

[1]) ib. [2]) 44 1201 εἰς τ. μακαρ. [3]) or. magn. c. 14.

τόπον ἐν τῷ καταλύματι, ἀλλ' ἐν τῇ φάτνῃ τῶν ἀλόγων ζώων παραρριπτεῖται· ὁ καθαρὸς καὶ ἀκήρατος, τὸν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως καταδέχεται ῥύπον, καὶ διὰ πάσης τῆς πτωχείας ἡμῶν διεξελθὼν μέχρι τῆς τοῦ θανάτου πρόεισι πείρας[1]). So wird schliesslich der Gedanke erreicht, dass Christus ein Beispiel der Demut sei, nach dem sich das Mass unserer Demut richten solle. Πρὸς τοῦτό σοι ..... τὸ ὑπόδειγμα, τὸ τῆς ταπεινοφροσύνης βλεπέτω μέτρον[2]). Die Gottheit allein ist selig, wie dies I Tim. 1 11 der Apostel sagt; also ist die Seligkeit dem Menschen unerreichbar. Aber etwas vom göttlichen Wesen bietet sich den Menschen dar, nämlich die freiwillige Demut oder Armut des Geistes. Als ein Beispiel derselben wird I Cor. 8 9 auch die Armut Gottes hingestellt; und der Mensch, der in der Demut Gott nachahmt, zieht selbst die göttliche Natur als Kleid an. Εἰ οὖν μόνον τὸ Θεῖον μακάριον, καθὼς ὁ 'Απόστολος ὀνομάζει, ἡ δὲ τοῦ μακαρισμοῦ κοινωνία τοῖς ἀνθρώποις διὰ τῆς πρὸς τὸν Θεόν ἐστιν ὁμοιώσεως, ἡ δὲ μίμησις ἄπορος· ἄρα ἀνέφικτός ἐστιν ἡ μακαριότης τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ. 'Αλλ' ἔστιν ἃ τῆς Θεότητος δυνατὰ τοῖς βουλομένοις πρόκειται εἰς μίμησιν. Τίνα οὖν ἐστι ταῦτα; δοκεῖ μοι πτωχείαν πνεύματος, τὴν ἑκούσιον ταπεινοφροσύνην ὀνομάζειν ὁ Λόγος. Ταύτης δὲ ὑπόδειγμα τὴν τοῦ Θεοῦ πτωχείαν ὁ 'Απόστολος ἡμῖν λέγων προδείκνυσιν, ὃς δι' ἡμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ἡμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσωμεν. 'Επεὶ οὖν τὰ ἄλλα πάντα, ὅσα περὶ τὴν θείαν κατορᾶται φύσιν, ὑπερπίπτει τῷ μέτρῳ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως· ἡ δὲ ταπεινότης συμφυής τις ἡμῖν ἐστι καὶ σύντροφος τοῖς χαμαὶ ἐρχομένοις, καὶ ἐκ γῆς τὴν σύστασιν ἔχουσιν, καὶ εἰς γῆν καταρρέουσιν· ἐν τῷ κατὰ φύσιν σύ καὶ δυνατῷ τὸν Θεὸν μιμησάμενος, τὴν μακαρίαν αὐτὸς ὑπέδυς μορφήν. Καὶ μηδεὶς ἄπονον οἰέσθω, καὶ μετὰ ῥᾳστώνης ἐκποριζόμενον τὸ τῆς ταπεινοφροσύνης κατόρθωμα. Τὸ ἐναντίον μὲν οὖν παντὸς οὑτινοσοῦν τῶν κατ' ἀρετὴν ἐπιτηδευομένων, τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἐπιπονώτερον[3]). Es fehlt demnach nicht an augustinischen Anklängen. Auch der Gedanke, dass wir in Christo nicht seine Hoheit nachahmen sollen, sondern die freiwillige Demut Gottes, die uns nachzuahmen möglich ist, und durch deren Nachahmung wir die göttliche Natur selbst als Kleid anziehen, erinnert an die bekannte Auslegung des Ambrosius und Augustin von Mth. 11 28.

Aber die Anschauung Gregors ist von der Augustins doch unterschieden. Gregor denkt pelagianisch. Feuerlein hatte es versucht, auch Augustin unter Berufung auf die von ihm vielfach ver-

---

1) 44 1201. 2) ib. 3) 44 1200.

wertete Vorstellung von Christo als dem Arzt, einen sublimen Pelagianismus zuzuschreiben. Dieser Versuch musste als ungerechtfertigt zurückgewiesen werden. Gregor wird man vor diesem Vorwurf nicht schützen können. Durch Belehrung wird die Aufgedunsenheit der Hochmütigen zu mildern gesucht, durch Belehrung ihnen der Weg der Demut leicht gemacht[1]), und Gregor liess sogar die Aeusserung fallen: Ἐπεὶ οὖν ἐμπέφυκέ πως τὸ κατὰ τὴν ἔπαρσιν πάθος παντὶ σχεδὸν τῷ κοινωνοῦντι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως[2]). Er ist also nicht bloss überzeugt von der Güte der menschlichen Natur, die nur der Belehrung bedarf, um wieder auf den rechten Weg zurückzukommen, er ist auch der Ueberzeugung, dass ein, freilich sehr kleiner, Bruchteil an der durch Adams Fall in die Menschheit eingedrungenen Krankheit des Hochmuts nicht partizipiert. Das ist ein Gedanke, den wir bei Augustin nur vor 395 antrafen. Freilich, wenn man die Gebete, mit denen Gregor oft seine Rede beschliesst, ins Auge fasst, in welchen er bittet, der Herr möge ihm und seinen Zuhörern Kraft verleihen, dem Bösen auszuweichen und das Gute zu thun, durch die Gnade und Liebe des Herrn und des Erlösers, dem Herrlichkeit und Kraft sei in alle Ewigkeit, möchte man geneigt sein, dies Urteil zu korrigieren[3]). Man hat auch neuerdings gefordert, man solle die Frömmigkeit eines Menschen vor allem mit Rücksicht auf seine Gebete darstellen und beurteilen. Nur aus den Gebeten gewinne man ein zutreffendes Bild von der religiösen Eigenart des Menschen. Das ist gewiss ein Satz, der, rein theoretisch betrachtet, richtig ist, der gegenüber der lange herrschenden Methode, einseitig die „Lehre" ins Auge zu fassen, als berechtigte Reaktion anerkannt werden muss. Wenn man nur auf die Lehre sein Augenmerk richtet, fehlt es jenen Versuchen nicht ganz an Rechtsgrund, welche z. B. die Lehre Jesu als eine Zusammenstellung talmudischer Weistümer beurteilt haben. Das Christentum ist aber mehr als

---

[1]) ib. [2]) 44 1200. [3]) Augustin hat mit Grund erklären können, dass seine Gnadenlehre ihre Tradition in den Gebeten der Kirche habe. Das Schema von Natur und Gnade ist dem Wortlaut nach dem Morgenland nicht fremd gewesen (cf. die Homilien des Macarius). Aber die Naturausstattung ist selbst Gnade. Man spricht auch wohl im Zusammenhang der Notwendigkeit der Menschwerdung und der Erlösung öfters in Ausdrücken, welche die Lehre von der Fähigkeit des Menschen zum Guten scheinbar vergessen und die Heillosigkeit des Menschengeschlechts in einer Weise betonen, dass man an Augustin erinnert wird (cf. Harnack, Dogmengesch. II² 157). Augustin hat sich darum auch in seinen antipelagianischen Schriften des öfteren auf die Griechen berufen können.

Lehre. In der praktischen Durchführung jenes Gedankens aber ergeben sich Schwierigkeiten, die nicht immer zu überwinden sind. Man besitzt nicht von jedem Theologen solche Meditationen und Konfessionen, wie sie uns Augustin hinterlassen hat, in welchen der Pulsschlag des inneren Lebens und des Verkehrs mit Gott voll und kräftig zu spüren ist. Gebete können auch bereits eine bestimmte, liturgische Fassung erhalten haben. Die Liturgie ist aber eine der konservativsten Erscheinungen in der Religionsgeschichte, die auch dann noch unangetastet bleibt, wenn bereits die religiöse Vorstellungswelt, die ja selbst nur der Ausdruck einer bestimmten Frömmigkeit ist, sich gewandelt hat. Es können darum zwei dasselbe Gebet sprechen und doch eine verschiedene Vorstellungswelt mit den Begriffen des Gebets verbinden. Welche Abstriche oder Vertiefungen stattgefunden haben, vermag man nicht ohne weiteres zu sagen. Dies gilt für Theologen natürlich in besonderem Masse.

Die Gebete nun, die Gregor am Schluss seiner Reden spricht, machen aber, obwohl sie im Wortlaut etwas differieren, doch ganz den Eindruck, bereits eine einigermassen feststehende, also überlieferte und kirchlich recipierte Formel zu sein. Man wird darum auf sie nicht sonderlich grosses Gewicht legen dürfen, zumal, wenn man in Erwägung zieht, wie er das Vaterunser auslegt, speziell den Vatergedanken versteht. Der ursprüngliche, von Jesus in dieses Wort hineingelegte Sinn ist Gregor fremd. Der Begriff ist, analog der innerhalb des christologischen Problems vollzogenen Entwicklung, unter die Kategorie der Kausalität gestellt; und wenn Christus uns Gott als den Vater gelehrt hat, so schreibt er uns damit ein hohes und erhabenes Leben vor, sodass es gefährlich ist, dies Gebet zu sprechen und Gott seinen Vater zu nennen, bevor man sein Leben geläutert hat[1]). Der moralistische Zug der Theologie Gregors tritt grade hier besonders offenkundig ans Licht. Er ist das Gegenstück und Gegengewicht gegen seine realistische Erlösungslehre, in der sich seine religiösen Interessen erschöpfen. Mit den Antiochenern betont nun Gregor als Bedingung die persönliche und spontane Gesetzeserfüllung. Wir werden darum auch in den Schlussgebeten Gregors, ganz abgesehen von der Schwierigkeit, aus jenen spärlichen Notizen herauszustellen, wie weit er sich mit ihrem Inhalt und Wortlaut identifiziert hat, nicht seine religiöse Grundposition niedergelegt finden dürfen. Diese haben wir vielmehr in

[1]) de or. dom. II.

der griechischen Heilsauffassung zu suchen, mit der der griechische Pelagianismus notwendig verknüpft ist. Eine ähnliche Kombination war ja auch bei dem Augustin vor 395 anzutreffen. So wird Gregor durch seine Grundposition gehindert, seine Gedanken über die Demut und die Demut Christi in einer ihrer Bedeutung entsprechenden Weise zur Darstellung zu bringen.

Nun begegnen sich freilich Gregor und Augustin in der Auffassung, dass Christus als der Arzt in der Demut ein Gegenmittel gegen den Stolz gegeben habe, gegen den Stolz, der das Grundübel ist, und die Vereinigung mit Gott hindert. Aber die Uebereinstimmung im Wortlaut bedeutet noch nicht eine Uebereinstimmung im Gedankengehalt. Denn für die Anschauung Gregors von Christo als dem Arzte trifft die von Feuerlein fälschlich an Augustin geübte Kritik zu. Sodann sahen wir auch, wie Augustins Gnadenlehre die Vorstellung von Christo dem Arzte beeinflusst hatte. Endlich zieht Gregor nicht wie Augustin das ganze Leben Jesu in den Kreis seiner Betrachtungen, und es fehlt ihm die Fülle der Beobachtungen Augustins. Er beschränkt sich auf äusserst wenige Punkte. Er weist vornehmlich hin auf die Menschwerdung Gottes, um die ταπεινοφροσύνη zu exemplifizieren, und geht dann kaum über das hinaus, was Paulus Phil. 2 6 geboten hat. Im Uebrigen begnügt er sich damit, Christus als das Beispiel der Demut zu nennen, der in seiner Lehre die Demut empfehle als Mittel, den Hochmut zu überwinden[1]). Von der „Anschauung“ Christi oder von einem in den Worten Gregors, wenn auch nicht deutlich bemerkbaren, aber doch nachzitternden und von uns nachzuempfindenden persönlichen Eindruck dieses demütigen und sanftmütigen Jesus ist nichts zu merken.

Bei Gregor v. Nazianz scheint dies eher der Fall zu sein. Das Lebensbild Christi sucht er umfassender zu erwecken und aus dem Beispiel Christi das Motiv für ein Leben in gleicher Gesinnung zu gewinnen. Χριστοῦ μαθηταὶ τοῦ πράου καὶ φιλανθρώπου, καὶ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν βαστάσαντος, τοῦ ταπεινώσαντος ἑαυτὸν μέχρι τοῦ ἡμετέρου φυράματος, τοῦ δι' ἡμᾶς πτωχεύσαντος τὴν σάρκα ταύτην καὶ τὸ γεῶδες σκῆνος, καὶ ὀδυνηθέντος καὶ μαλακισθέντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἡμεῖς πλουτήσωμεν τὴν θεότητα; Τί οὖν ἡμεῖς, οἱ το-

---

[1]) Zur „Seligkeit“ gehört die Demut nicht (cf. p. 404). Das stimmt trefflich zu dem Heilsgut der Griechen, die sich an dem überschwänglichen Gedanken der Unvergänglichkeit genügen liessen, diesen selbst möglichst unbestimmt haltend.

σοῦτον εὐσπλαγχνίας καὶ συμπαθείας λαβόντες ὑπόδειγμα· τί διανοησόμεθα περὶ τούτων, καὶ τί ποήσομεν; [1]) Der Nazianzener zieht auch Momente aus dem Leben Jesu heran und spricht ausdrücklich von dem Eindruck dieses Lebens auf des Menschen Herz, zugleich als den Weg zur Erhöhung die Demut preisend. „Tadelst Du dies an Gott? Hältst Du ihn darum für geringer, weil er sich mit einem Leintuch umhüllte und seinen Jüngern die Füsse wusch? Als besten Weg zur Erhöhung die Demut zeigte? Weil er um der Seele willen, die am Boden liegt, sich erniedrigte, damit er auch mit sich erhöhe, was infolge der Sünde sich nach unten neigte? . . . Dann müsste man auch den Arzt tadeln, der sich zu den Leidenden herabneigt und üble Ausdünstungen erträgt [2]). Die Welt urteilt freilich anders. Καὶ θεραπεύεται μὲν τὸ ὑψηλὸν, ἀτιμάζεται δὲ τὸ Θεῷ ταπεινούμενον [3]). Aber in Gottes Augen gelten andere Werte. Was Augustin in den Konfessionen immer wiederholt, dass Gott den Hoffärtigen widerstehe, aber den Demütigen Gnade gebe, das kann man auch bei Gregor v. Nazianz lesen. Ἡ ῥ' ἐτεόν· τυτθοῖσι Θεὸς χάριν αἰὲν ὀπάζει [4]). Κύριος γὰρ ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν [5]), ein Gedanke, der auch in den Gedichten Gregors anklingt, wenn es heisst:

Ὃς οἷς πέπονθας εἰς τὸ πάσχειν ἐκκαλῇ,
Σὺ καὶ τότ' ἦσθα τῶν ἐμῶν πόνων βραβεύς,
Καὶ νῦν γενοῦ μοι τῶν κακῶν παρήγορος [6]).

Darum ist die Demut etwas Schönes: καλὸν ἡ ταπεινοφροσύνη [7]), ein Weg, der in das himmlische Reich des Vaters mit den bleibenden Wohnungen führt. Τούτων ἕκαστον (sc. Tugend) μία τις σωτηρίας ὁδὸς, καὶ πρός τινα τῶν μονῶν πάντως φέρουσα τῶν αἰωνίων καὶ μακαρίων [8]). Darum geht die Demut der Herrlichkeit voran. πρὸ δὲ δόξης ταπείνωσις. . . . ἕπεται . . . ταπεινώσει δὲ εὐδοξία [9]). Dass diese Demut nicht eine äusserliche sein darf, d. h. eine solche, die sich äusserlich zur Schau trägt in Fasten, Thränen, körperlichen Kasteiungen, selbst Herablassung zu den Geringen, hat Gregor auch schon ausgesprochen [10]).

Den Wert der Demut hat sonach Gregor wohl erkannt. Beispiele der Demut giebt es nun nach Gregor nicht wenige. καὶ πολλὰ ταύτης (sc. ταπεινοφροσύνης), καὶ πολλαχόθεν τὰ ὑποδείγματα [11]). Aber das vornehmste und vollendetste ist doch der Erlöser selbst.

---

[1]) M.P.G. 35_{876}. [2]) Rede auf d. Geburt c. 14. cf. Or. 38. 45_{26}. [3]) 35_{519} Or. 3. [4]) 37_{1471}. [5]) 35_{560} Or. 4. [6]) 37_{1120}. [7]) 35_{861} Or. 14. [8]) 35_{864} Or. 14. [9]) 35_{560} Or. 4. [10]) 35_{560} Or. 4. [11]) 35_{861} Or. 14.

Καὶ πρὸ τῶν ἄλλων, ὁ πάντων Σωτὴρ καὶ Δεσπότης, οὐ ταπεινώσας ἑαυτὸν μόνον μέχρι δούλου μορφῆς, οὐδὲ τὸ πρόσωπον αἰσχύνῃ ὑποθεὶς ἐμπτυσμάτων, καὶ μετὰ τῶν ἀνόμων λογισθείς, ὁ τὸν κόσμον καθαίρων τῆς ἁμαρτίας, ἀλλὰ καὶ τῶν μαθητῶν νίπτων τοὺς πόδας ἐν δουλικῷ τῷ σχήματι[1]). Er hinterliess uns ein Vorbild: ὃς οἷς ἔπαθε, τὸ πάσχειν διδάσκων, οἷς ἐδοξάσθη aber τὸ συνδοξασθῆναι χαρίζεται[2]). Als Schüler des Herrn können wir uns darum nur durch die Demut erweisen. Πῶς ἂν μᾶλλον ἔδειξαν ὄντες μαθηταὶ Χριστοῦ, τοῦ πράου καὶ ταπεινοῦ τὴν καρδίαν, καὶ δούλου δι' ἡμᾶς τοὺς αὐτοῦ δούλους, καὶ πᾶσαν τῷ Πατρὶ τὴν δόξαν ἐν πᾶσιν ἀναπέμποντος, ἵν' ἡμῖν δῷ τύπον εὐταξίας καὶ μετριότητος; Ἣν τοσοῦτον τιμᾶν ἀπέχομεν, ὥστε ἀγαπῴην ἄν, εἰ μὴ καὶ θρασύτεροι πάντων εἴημεν, οἵ γε περὶ μεγίστων κἂν τοῖς μεγίστοις ταύτην ἐπιδεικνύμεθα[3]). So bricht Gregor dann einmal in die Frage aus: *Macht auf dich keinen Eindruck die Menschenfreundlichkeit Jesu*, der unsere Schwächen auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen hat? Der gekommen ist, nicht für Gerechte, sondern für Sünder zu ihrer Bekehrung? Der Barmherzigkeit lieber will als Opfer? Wie glücklich wäre deine Erhabenheit, wenn sie Reinheit wäre und nicht Dünkel[4])! Der Einfluss der Schrift, vornehmlich der Synopse und Jes. 53 ist hier unverkennbar. Gregor kommt auch dem Gedanken nahe, *dass Christi That eine Liebesthat sei, die unsere Gegenliebe herausfordere und erwecke*: Es ziemt sich, dass wir leiden aus Liebe zu dem, der für uns Gestalt angenommen hat, getauft und gekreuzigt ist[5]). So werden wirklich Gedanken erreicht, die Augustin innerhalb seiner Christologie ausgesprochen hat. Es erhebt sich Gregor zu der Vorstellung von der Anschauung Christi und dem Eindruck der Person des leidenden Erlösers. Das sind wichtige, den griechischen Intellektualismus sprengende Gedanken. Man kann den Nazianzener nicht schlechthin nach dem Massstab der griechischen Theologie beurteilen. Es ist der Eindruck nicht zu beseitigen, *dass es Gregor nicht ganz an ethisch-psychologischen, innerlichen Betrachtungen und Erwägungen fehlt*. In der Formulierung seiner Gedanken kommt er Augustin näher als der Nyssener, spricht von dem Eindruck der Person Christi und der Liebeserweisung Christi gegen uns, die uns zur Liebe zu ihm anleitet. Das sind psychologische Motive ethischen Inhalts. Aber

[1]) 35_{861} Or. 14. [2]) 36_{652} Or. 45. [3]) 36_{196} Or. 32. [4]) 36_{356} Or. 39_{18}. [5]) 36_{353} Or. 39_{17}.

doch scheint auch er nicht ernstlich den Gedanken von dem sittlichen Einfluss einer Persönlichkeit erfasst, die Macht der Sünde nicht gewürdigt zu haben. Auch er bewegt sich doch im Schema des Moralismus: τὸ πάσχειν διδάσκων, . . . τὸ συνδοξασθῆναι χαρίζεται [1]). Von Christus als der via schweigt auch er. Das per Christum ist bei den Gregoren ganz ersichtlich moralistisch verstanden.

Beide Gregore kennen auch offenkundig als Ausgangspunkt nicht den Menschen Jesus, sondern immer den Logos. Freilich war es auch Augustin von wesentlicher Bedeutung, dass die humilitas Christi diejenige des ewigen Logos war. Augustin ist noch nicht dazu gelangt, vom Menschen Jesus aus selbständig vorzugehen und von diesem Ausgangspunkt aus die Christologie zu gestalten. Aber der Mensch Jesus, der Christus humilis, nimmt doch einen weiten Raum ein in seinem Gedankenkomplex, und das Subjekt der humilitas war vielfach der homo im Gegensatz zum Deus. Bei den Gregoren dagegen handelt es sich lediglich um den Logos und seine humilitas. Auf den Menschen fällt überhaupt noch nicht oder kaum der Blick. Kennt doch auch Gregor v. Nyssa eigentlich nur als Apologet des katholischen Christentums den geschichtlichen Christus. Wo er philosophiert, ist vom geschichtlichen Christus wenig die Rede. Selbst in seiner grossen Katechese, die doch die Notwendigkeit der Menschwerdung darthun will, kann er seine gegen die Geschichte sich indifferent, ja gegensätzlich verhaltende Spekulation nicht unterdrücken. Die Versuchung liegt allerdings nicht ganz fern, sonderlich auf Grund seiner Wertung der Demut und seiner Stellungnahme zu ihrem Zusammenhang mit der Person Christi, anzunehmen, dass der Mensch Jesus doch mehr als ein Bestandteil der Ueberlieferung und als eine aufbewahrte Reliquie des alten Christentums sei. Aber doch weilt Gregors Interesse nicht auf dem Menschen Jesus, sondern auf dem Logos, dem ewigen und allmächtigen Gott. Darum kann er auch seine Erniedrigung unter den Gesichtspunkt der Macht stellen. Dass Gott herabstieg in die Niedrigkeit, ist ein gewisser Ueberfluss der Macht, die ungehindert über die Natur hinausgeht. Selbstverständlich nämlich ist es und begreiflich, wenn man sagt, dass alles Hohe und Grosse, kurz die ganze Schöpfung in der Macht Gottes ihr Bestehen habe, da Gottes Wille selbst zum Wesen wurde. Aber wie es wunderbar wäre, wenn die Flamme nicht nach oben brennen würde, sondern nach unten, so auch wird

[1]) 36 $_{652}$ Or. 45.

die göttliche Macht nicht in der Grösse der Himmel so sehr offenbar, als im Herabsteigen zur Schwachheit unserer Natur[1]). Die ganze Ausführung dient dem Zweck, die besondere Macht Gottes zu erweisen, die grade in der Menschwerdung sich offenbart; nicht aber soll durch sie die Liebe und Demut des die Sünder suchenden und gewinnenden Heilands dargestellt werden. Die Gedanken Gregors über die ταπεινοφροσύνη passen nicht in seine Grundanschauung hinein, harmonieren nicht mit seiner sonstigen Erlösungsanschauung und der Rolle, die Christus dort zufällt. Man muss freilich einräumen, dass Gregor der Demut Christi Erlösungsbedeutung zuschreibt, dass zum mindesten die Voraussetzung dazu nicht fehlt. Denn durch die Demut, die Christus als Arznei verteilt oder als Lehrer lehrt, wird das Grundübel, der Hochmut, überwunden; und mit der Demut empfängt der Mensch, dem auf Erden die ewige Seligkeit der Gottheit versagt ist, dasjenige von der Gottheit, das er aufzunehmen imstande ist. Aber die Demut will und kann in heissem Kampfe erworben werden. Der Nyssener hat es nicht versucht, die Erlösungsbedeutung Christi in dieser Richtung weiter zu verfolgen und es zu einer wirklichen Erlösungsbedeutung des Christus humilis kommen zu lassen, sodass sie auch eine einigermassen beherrschende Stellung einnehme. Sie ist, wenn man auf das Ganze sieht, und sie nicht in der Isolierung betrachtet, nur schwach vertreten; stärker und eingehender allerdings bei Gregor v. Nazianz, der den Gedanken der Anschauung Christi erreicht. Aber doch ist bei ihm auch in der Soteriologie die Grundanschauung die griechische.

5. Rationalistische Entwertung der Gedanken Augustins über die humilitas Christi.

Im Vergleich mit den Abendländern ergiebt sich somit ein im Ganzen immerhin dürftiges Resultat. Aber wir hatten die Gedanken Augustins selbst noch nicht eingehender gewürdigt, hatten nur das Bedeutsame an ihnen herauszustellen versucht, ohne noch der Frage näher zu treten, wie Augustin diese Gedanken in seine Gesamtanschauung eingeordnet hat, und ob sie in der Formulierung, die er ihnen gegeben hat, geeignet sind, der religiösen Würdigung Christi, des geschichtlichen Christus als des lebendigen Herrn, gerecht zu werden. Kühner

[1]) Or. magn. 24.

hat sich auf diese Frage nicht des weiteren eingelassen. Ohne die einzelnen Gedanken auf ihre Tragweite und ihren Zusammenhang mit anderen Vorstellungen Augustins wirklich zu untersuchen, meint er nur, dass diese Erlösungsauffassung trefflich zu den grundlegenden Gedanken der Theologie und Anthropologie des augustinischen Systems passe [1]). Wo man aber jener Frage näher getreten ist, hat man wenigstens anerkannt, dass Augustin hinter seinem Wollen zurückgeblieben sei. Am vorsichtigsten urteilt Harnack. Ja, man kann überhaupt zweifeln, ob Harnack hier einen wesentlichen Mangel zu konstatieren geneigt ist. „Es ist Augustin", sagt Harnack, „nicht gelungen diese Anschauung in dogmatische Formeln zu bringen. Kann man den Strahl der Sonne in ein Gefäss bannen? Die alten Formeln standen ihm fest als Element der Tradition, als Ausdruck der Einzigartigkeit Jesu. Aber das wahre Fundament der Kirche war ihm Christus deshalb, weil er wusste, dass der Eindruck dieser Person seinen Stolz gebrochen und ihm die Kraft gegeben hatte, Gott zu finden in dem Niedrigen und zu erfassen in Demut. So war ihm der lebendige Christus die Wahrheit und der Weg geworden zur Seligkeit [2]). In einer Anmerkung zu dieser Ausführung urteilt er, Augustin kenne nur die eine Person Christi, die imstande sei, die Wahrheit so einzuprägen, dass sie geliebt und gelebt werde, und sie allein könne das, weil sie die Offenbarung des Verbum Dei in humilitate sei. Wenn die Christenheit einst fest und klar zu dieser Christologie gelangt sei, werde sie nicht mehr darnach verlangen, sich vom Joch der Christologieen zu befreien [3]). Fast könnte es den Anschein gewinnen, als meinte Harnack, man müsste überhaupt verzichten auf den Versuch, diese „neue Christologie" auf eine dogmatische Formel zu bringen. Den Strahl der Sonne kann man ja nicht in ein Gefäss bannen. Aber jede Anschauung, die sich nicht dogmatisieren lässt, ist als mit Fehlern und Mängeln behaftet anzusehen. Es darf kein Glaubenssatz aus dem System heraustreten. Geschieht dies, ist entweder das System ein verkehrtes, aus falschen Prämissen erbautes, oder der Satz ist kein Glaubenssatz, muss also eine Korrektur sich gefallen lassen oder überhaupt abgewiesen werden. Wenn nun auch, hiervon abgesehen, Harnack auf die Parallele der Inkarnation zu der gratia hinweist, so fährt er doch fort, dass es von Augustin nicht so gemeint sei und dass er sich keineswegs immer in der Vorstellung des letzten Grundes bewegt habe [4]). Im ganzen hinterlassen Harnacks zusam-

[1]) a. a. O. p. 67. [2]) III 121. [3]) ib. [4]) III² 116. 117.

menfassende Ausführungen über die Christologie Augustins einen durchaus positiven Eindruck. An einer späteren Stelle freilich[1]) deutet er wieder das Verhältnis zur Gnadenlehre an, weist darauf hin, dass Augustin bei der gratia infusa selten an Christus denke, sondern an die caritas, welche das Wesen des Guten ist, und dass Jesus selbst ein Beleg für die prädestinatianische Gnade sei; er beruft sich auf Dorner, dem zufolge der fortlebende Christus selbst nichts anderes als die Gnade sei. Aber schliesslich kommt es doch auch hier zu einer Ueberordnung des Gedankens, dass der Stolz des Menschen durch den Christus humilis gebrochen werde. Dass die Ausführungen Augustins über diesen Christus humilis aber nicht ganz einwandsfrei sind, dass man wenigstens Ausstellungen machen kann, hat Harnack doch nicht anzudeuten unterlassen. Dem Satze Augustins aus dem Enchiridion: ac demonstraretur homini quam longe a Deo recesserat, fügt er in Parenthese die Bemerkung hinzu: „Heute würde man diese Auffassung des Werkes Christi „rationalistisch“ nennen“. Aber diese Bemerkung zeigt zugleich, dass Harnack diesen Vorwurf des Rationalismus nicht billigt[2]).

Die Darstellung, die Loofs[3]) von der Christologie Augustins giebt, erweckt in weit stärkerem Masse den Eindruck von der Unzulänglichkeit der augustinischen Christologie. Ob vielleicht Loofs seiner Darstellung eine beabsichtigte Spitze gegen Harnack gegeben hat, darauf lässt sich eine sichere Antwort nicht geben, da Loofs es in keiner Weise angedeutet hat. Unwahrscheinlich ist es nicht. Loofs betont zunächst ausdrücklich, dass die Lehre Augustins seinen Gedanken über die humilitas Christi nur mangelhaft gerecht geworden sei, giebt auch in dem allgemeinen von der humilitas handelnden Abschnitt dadurch, dass er in dem Satz, Augustin habe insonderheit die humilitas Christi in ihrer Bedeutung für den Glauben und das christliche Leben in einer Weise zu würdigen vermocht etc., das Wort „Leben“ gesperrt drucken lässt, zu erkennen, dass die Bedeutung der humilitas Christi für das christliche Leben als die durchschlagende anzusehen sei. Sodann weist er darauf hin, dass Christus nur der Weg sei zur Gnade, dass der Glaube und der geschichtliche Christus mitten inne stehen zwischen dem Zustand der Gottentfremdung und dem adhaerere Deo, dass die Mystik der in caritate radicati das geschichtliche Christentum neutralisiere[4]). Die Anschauung von Christo als dem Weg hatte dagegen Harnack nicht

[1]) III 155. [2]) III 185. [3]) Leitf. 221 f. [4]) cf. Loofs, Th. Lz. 1891. p. 621.

angetastet. Es wird aber noch zu zeigen sein, dass man einen Schritt weiter gehen muss, als Loofs es gethan hat.

Zunächst könnte es freilich scheinen, als habe Augustin zum Christus humilis ein religiöses Verhältnis gehabt, als sei ihm der lebendige Christus der Weg gewesen, wie Harnack es darstellt. In seinen Predigten begegnet man zuweilen einigen Aeusserungen, die auf einen Lebenszusammenhang mit dem geschichtlichen Christus hindeuten könnten. Augustin redet hier von einem adhaerere Christo und einem Leben in Christo, welches paulinische Gedanken streift, und während er gewöhnlich nur von einem Wohnen des Logoschristus in den Herzen der Gläubigen spricht, scheint er an einzelnen, freilich nicht oft sich findenden Stellen doch den geschichtlichen Christus im Auge gehabt zu haben. Fratres mei, hoc insinuaverim cordibus vestris: si vultis pie et christiane vivere, haerete Christo secundum id quod pro nobis factus est[1]). Derselbe Gedanke findet sich wohl auch in folgender Aeusserung wieder: quo signo crucis, omnis actio christiana describitur, bene operari in Christo, et ei perseveranter inhaerere, sperare coelestia, sacramenta non profanare[2]). Religiösen Wert hat ein haerere Christo nur, wenn die Voraussetzung besteht, dass dieser Christus, dem man anhängen soll, der lebendige Herr ist, der gegenwärtig lebt und mit uns, den Christen, in Lebensgemeinschaft treten kann. Fordert doch auch der dem Begriff haerere zu Grunde liegende Gedanke eine persönliche Gemeinschaft, soll anders nicht das Wort entleert werden. Anhangen kann man nur einem Lebendigen, der uns nahe ist, wenigstens nahe sein kann. Es hätte demnach Augustin aus dem in der Richtung der von ihm oft zitierten Schriftworte Gal. 2_{20} und Col. 3_3 liegenden Gedanken die ganze Lebenshaltung der Christen abgeleitet. Die Richtigkeit dieser Auslegung vorausgesetzt, müsste man behaupten, Augustin habe eine durchaus richtige Vorstellung über den Christus humilis gehabt, eine Vorstellung, die den Forderungen des Glaubens gerecht werde. Denn es ist nicht der fortlebende Christus, wie Dorner ihn darstellt, und wie er mit der gratia Dei letztlich identisch ist, sondern der geschichtliche Christus, aber als der erhöhte und lebendige Herr. Oder aber, man wäre genötigt, in diesen Gedanken bereits eine Ueberleitung zu der mittelalterlichen Mystik zu erblicken. Einige andere Stellen kommen noch hinzu. In den Konfessionen hat Augustin ein Mal in ähnlicher Weise seinen Stimmungen Aus-

[1]) III 1389. [2]) III 64 de doctr. chr.

druck verliehen, wenn er spricht von einem amplecti mediatorem, qui dicit: ego sum via, veritas et vita[1]). Wir hatten früher bereits gesehen, dass Augustin in seinem Glauben an den geschichtlichen Christus über die fides historica nicht hinauskam. Biblische Gedanken dagegen erreicht folgender Satz Augustins, jedenfalls berechtigt der Wortlaut zu dieser Annahme: Quoniam fides est in cordibus vestris, et ibi est Christus, et ipse habet docere quod ego cupio personare[2]). Unzählig oft sind auch die Reproduktionen von Eph. 3 17: Habitare Christum per fidem in cordibus vestris. Es scheint, dass Augustin wirklich Ernst gemacht hat mit der Vorstellung von Christo als dem Weg. Denn Christus ist nicht bloss demonstrator viae, sondern die via selbst[3]). Die Griechen dagegen kannten Christus nur als den demonstrator. Rechter Lebenswandel und Verehrung eines allmächtigen Gottes ist nach Augustin nicht der Weg zum Heil, es muss hinzukommen die Teilnahme am Leib und Blut Christi. Denn unus Deus et unus mediator[4]). Hier redet also Augustin von einer participatio des Mittlers. Der Christus, welcher spricht: Kommet her zu mir, war der geschichtliche Christus. In einer Predigt nun lässt Augustin die Aeusserung fallen: Dominus Jesus sarcinam levem non diceret, nisi cum portante portaret[5]). Auch der johanneische Gedanke vom Bleiben in Christus scheint Augustin nicht fremd gewesen zu sein. Er sprach ja oft von Christus als dem Lehrer und dachte dann an den geschichtlichen Christus. Nun lesen wir aber die Worte: Omnes nos unum magistrum habemus . . . Magister est omnium qui habitat in omnibus nobis . . . Maneamus ergo in eo qui manet in nobis[6]).

Aber es muss doch trotz allem hervorgehoben werden, dass die Auslegung, die die eben zitierten Aussagen Augustins erfahren haben, nicht die einzige und zwingende ist. Es nötigt nichts zu der Annahme, Augustin habe wirklich den erhöhten und geschichtlichen Herrn zusammengeschaut wie der Apostel Johannes. Wenn er von der fides in cordibus redet und dem darum im Herzen wohnenden Christus, so darf man dies mit den entsprechenden biblischen Gedanken nicht ohne weiteres identifizieren. Denn der Begriff der fides geht ja für Augustin in den der caritas über. In der Bestimmung der caritas zeigt sich aber der Neuplatoniker Augustin, der den Logos und die gratia zum übergeordneten Gesichtspunkt erhebt. Wenn Augu-

[1]) Conf. VII 18 24. [2]) V 611. [3]) IV 1447. 1751 enarr. in Ps. [4]) II 337 ep. 148. [5]) V 1483. [6]) V 742.

stin ferner von einem haerere Christo spricht, und sonder Zweifel hier an den Mensch gewordenen Christus denkt, so zeigt doch der sofort sich anschliessende Satz: ut perveniatis ad eum secundum id quod est, et secundum id quod erat[1]), dass man den ersten Gedanken nicht nach Analogie der sonstigen Aussagen Augustins über das adhaerere Deo und Christo (sc. Verbo) verstehen darf und vor allem nicht im Sinn der johanneischen oder modernen Anschauung auslegen darf. Man ist vielmehr zu der Annahme genötigt, dass Augustin den Begriff haerere hier entleert hat. Die Gedanken von Gal. 2_{20} und Col. 3_{3} sind ihm trotz vielfacher Zitierung unverstanden geblieben. Dazu kommt, dass es sich nicht um ein direktes religiöses Verhältnis handelt, sondern dass sittliche Gesichtspunkte die bestimmenden sind. Es besteht das haerere in der actio christiana, also in der sittlichen Lebenshaltung, sodass also das haerere gleichbedeutend wird mit der Erfüllung der Gebote Christi. *Dann ist aber der religiöse Charakter und die auf persönliche Lebensgemeinschaft hinzielende Bestimmung des haerere fallen gelassen.* Dem entsprechend werden wir wohl auch das zuletzt im Anschluss an die johanneische Vorstellung vom Bleiben Christi in uns gegebene Zitat[2]) zu verstehen haben. Augustin hat oft gerade in seinen Predigten dieses Bild verwertet, aber stets unter Zugrundelegung der Zweinaturenlehre, und zwar so, dass das Verbum es ist, welches im Menschenherzen Wohnung nimmt, im homo interior; oder auch, was ja nur den spekulativen Voraussetzungen Augustins entspricht, die Trinität[3]). Die spätere katholische Mystik hat diesen Gedanken ja weiter ausgebaut. Wenn ferner Augustin rechten Lebenswandel und Verehrung eines Gottes nicht als ausreichend erachtete, sondern die participatio des Mittlers, die Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi forderte, so ist darauf hinzuweisen, dass für Augustin die communio corporis Christi in der Gemeinschaft der Liebe besteht, welche in der Kirche ist. Es ist nicht der historische Christus, sondern der Logoschristus das lebendige Brot, panis verus[4]). Der Gedanke einer leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl ist ihm vollends fremd[5]). Aus den früheren Epochen Augustins wissen wir auch, dass er den Begriff des magister nicht immer mit dem geschichtlichen Christus verband, sondern auch auf den Logos, wenn auch nur selten, zu übertragen imstande war.

---

1) III 1389. 2) V 742. 3) III 1833 u. ö. 4) III 1607. 5) Dorner, a. a. O. 264 ff. Loofs, Leitf. 224.

Von diesem coelestis magister hat Augustin auch in unserer Periode gesprochen. Auch die an Mth. 11_{28} sich anschliessende Aeusserung Augustins (nisi cum portante portaret) kann im Sinne der Gnadenlehre verstanden werden. Wenn Augustin endlich von einem amplecti mediatorem spricht, so muss man bedenken, dass der Begriff amplecti von ihm in seinen früheren Schriften im Sinne der neuplatonischen Mystik benutzt worden ist. Erwägt man weiter, dass die betreffende Aeusserung aus den Konfessionen stammt, die uns ja noch ein neuplatonisches Exercitium mitteilen und in Augustin die Erinnerung an sein damaliges inneres Erleben wieder wach gerufen haben, so ist es nicht ganz unberechtigt, dieser hier vorliegenden Aeusserung mit kritischem Blick zu nahen und in ihr möglicher Weise einen Ansatz zu einer Christusmystik zu erblicken, die Augustin sonst fremd ist und die erst die späte mittelalterliche, von Bernhard beeinflusste Mystik ausgeprägt hat. Zu sicheren Ergebnissen kann man demnach nicht gelangen. Man kommt im besten Fall zu einem unbestimmten und unsicheren, noch nicht zu gegenständlichem Bewusstsein erhobenen Gedanken. Wenn man die mit einem reichen Phantasieleben begabte Eigenart Augustins, dem das kritische, nüchterne Erwägen und Reflektieren nicht Natur ist, der freilich, um ein Dichter zu sein, noch zu abstrakt denkt, der aber doch mehr die Voraussetzungen zu einem Dichter als zu einem Philosophen oder gar kritischen Denker in sich trägt, wenn man diese Eigenart Augustins in Erwägnng zieht, wird man es verstehen können, dass er Gedanken ausgesprochen hat, die weiter führen, als er wohl selbst geahnt hat. Nun tritt aber auch die mystische, gegen den geschichtlichen Christus sich gleichgültig verhaltende Anschauung von der inhabitatio Christi offen zu Tage in einer Aeusserung Augustins, die sich an einen Ausspruch anschliesst, der selbst noch eine positiv christliche und biblische Auslegung zulassen konnte. Quoniam fides est in cordibus vestris, et ibi est Christus et ipse habet docere, quod ego cupio personare[1]), hiess es in einer seiner Predigten. Nun lesen wir weiter: Recordamini ergo: unde recordamini, nisi quia ibi est Christus in cordibus vestris? Dicite mihi quid ipsum intus interrogaveritis, et responderit vobis[2]). Das ist der Weg, der zu jener Mystik führt, die des Christus in uns, d. h. des lumen internum gewiss, auch neue Offenbarungen empfängt. Freilich würde man Augustin völlig missverstehen, wenn man ihn in eine Linie mit den Schwarmgeistern stellte, mit jenen,

---

[1]) V 611. [2]) 612.

die auch für den Anfang, im Hinblick auf ihr inneres Licht, der Schrift entraten zu können meinen. Aber Augustin hat doch in der doctrina christiana es ausgesprochen, dass die Schrift uns der Weg sei, um zu Gott zu gelangen, dass derjenige, welcher in Glaube, Liebe und Hoffnung lebe, für sich selbst die Schrift nicht mehr nötig habe, sondern nur zum Zweck der Belehrung anderer. Man muss demnach behaupten, dass Augustin, wo es sich um die Frage nach dem persönlichen Verhältnis zum geschichtlichen Christus handelt, es im besten Fall nur zu unsicheren Stimmungen gebracht hat, dass er, soweit ersichtlich ist, ein persönliches Lebensverhältnis mit dem Christus humilis nicht gekannt hat, jedenfalls nicht gedankenmässig darzustellen gewusst hat. Der Christus, welcher die via ist, kann demnach nicht der lebendige Herr sein, und eine Gleichsetzung des historischen Christus und des erhöhten Herrn ist nicht angängig.

Dann gilt es aber, die Aussagen Augustins über Christus als exemplum, magister und via näher ins Auge zu fassen. Es kann nicht geleugnet werden, dass Augustin hier Gedanken Ausdruck verliehen hat, die dem älteren abendländischen Rationalismus und der Anschauung der Griechen recht nahe stehen. Kühner, der freilich auf eine nähere Würdigung der Gedanken Augustins über Christus als den magister sich nicht einlässt, hat doch in einer Anmerkung auf das Verhältnis dieser Vorstellung Augustin zu den gleichen Vorstellungen der älteren Apologeten und griechischen Kirchenlehrer einzugehen für nötig erachtet[1]). Der Vergleich fällt aus zu gunsten Augustins, der einen vorwiegend pädagogischen oder pastoralen Sinn mit diesem Gedanken verbinde, während jene einen vorwiegend intellektuellen Sinn. Dieser aufgestellte Unterschied begründet jedenfalls nicht eine ausschliessende Unterscheidung. Es wird doch die Möglichkeit offen gelassen, dass auch Augustin einen intellektuellen Sinn mit seinen Gedanken über Christus als den Lehrer verbinde. Der pastorale Sinn ist ja nur der vorwiegende. Die Unterscheidung ist aber in sich selbst unklar. Man weiss nicht, wie Kühner den Satz gemeint hat, ob er auf den Inhalt der Lehre reflektiert, oder auf die Art, wie sie vorgetragen wird. Im ersten Fall würde es sich um eine Lehre handeln, die völlig losgelöst von der sie übermittelnden Persönlichkeit entweder in theoretischer oder prak-

[1]) a. a. O. p. 54.

tischer Richtung liegende Erkenntnisse brächte, analog der doppelt gerichteten Ethik des Aristoteles. Hat Kühner seine Worte so verstanden wissen wollen, und die aus Clemens, Origenes und Eusebius beigebrachten Zitate scheinen dies zu fordern, so befindet er sich im Unrecht. Denn bei den beiden Gregoren, bei Hilarius und vor allem bei Ambrosius fanden wir Christus als den Lehrer der Demut und Sanftmut betrachtet. In diesem Sinne findet zwischen Augustin und den anderen kein wesentlicher Unterschied statt. Man kann aber auch den Satz Kühners in der Weise verstehen, dass man vornehmlich auf die Persönlichkeit des die Lehre Uebermittelnden Rücksicht nimmt, den persönlichen Eindruck also als den entscheidenden auffasst. Es würde sich dann nicht so sehr um Belehrung, d. h. um Mitteilung von Wissen, als vielmehr um Erziehung handeln. Der Gedanke des magister würde demzufolge übergehen in den des exemplum; aber nicht eines exemplum, wie es auch der Pelagianismus und Rationalismus kennt; man müsste vielmehr mit der selbst Leben erweckenden und Leben erhaltenden Kraft des Vorbildes rechnen.

Viele Aussprüche Augustins lassen sich nun ohne weiteres denen der Griechen zur Seite stellen. Christus ist der unus et solus et bonus magister[1]), ein magister humilitatis[2]), welcher humilitatem docet[3]); der rex humilis docet viam, der ins Vaterland führt[4]). Wenn Augustin in seiner ersten christlichen Periode die Sendung Christi auf die Lehrmitteilung abgezweckt hatte, so lesen wir auch jetzt noch: Dominus . . . magister nobis missus est . . . nos docere venerat[5]). In einem seiner späteren Briefe heisst es: humilitati . . ., quam Dominus noster Jesus Christus, ut doceret, humiliatus est[6]). Christus hatte die Aufgabe zu zeigen, dass man in Gott allein selig und seiner Unsterblichkeit teilhaftig werden könne: propter quod persuadendum Dei Filius particeps nostrae mortalitatis effectus est[7]). Das ist aber eine einmalige Aufgabe. Erschöpft sich der Gedanke des magister in diesen Worten, so ist die Vorstellung unzulänglich; sie wird weder der Person Christi noch dem Christentum als Erlösungsreligion gerecht. Es ist die Auffassung der Apologeten. In seiner kleinen Schrift de agone christiano begegnet uns nun auch eine Ausführung, die ganz an die bekannten Ausführungen seiner ersten und zweiten Periode erinnert. Die verschiedenen Gegner der Menschwerdung des Sohnes erkennen nicht, was die

---

[1]) 10 $_{142}$ pecc. mer. [2]) III 1765. [3]) ib. [4]) VIII 897 de Trin. IV 270 enarr. in Ps. u. ö. [5]) IV 355 enarr. in Ps. II 521 ep. 134. II 668 ep. 155. [6]) II 442 ep. 118. [7]) VIII 1020 de Trin.

Ewigkeit Gottes sei, quae hominem assumsit; et quid ipsa humana creatura, quae mutationibus suis in pristinam firmitatem revocabatur, ut disceremus, docente ipso Domino, infirmitates quas peccando collegimus, recte faciendo posse sanari[1]). Den Wortlaut dieser Ausführung hätte Lactanz, hätte auch Pelagius sich aneignen können. Nun fährt allerdings Augustin fort: Ostendebatur enim nobis ad quam fragilitatem homo sua culpa pervenerit, et ex qua fragilitate divino auxilio liberetur[2]). Aber selbst wenn man das divinum auxilium spezifisch augustinisch verstehen will, bleibt doch die Thatsache bestehen, dass Christi Aufgabe darin bestand, den Menschen darüber zu belehren, dass durch das recte facere die Sünde geheilt werden könne. Dies wird auch der Sinn von folgenden Worten sein: Hunc habemus magistrum, ut non peccemus[3]). Es kann darum auch nicht befremden, wenn Augustin von den praecepta Christi spricht[4]), oder von der lex Christi, qua Dominus noster Christus Jesus ad docendam humilitatis viam usque ad mortem crucis humiliari dignatus est[5]). Diese Gedanken liegen auf der Linie des Intellektualismus und führen dorthin; vielleicht darf man in ihnen einen Rückstand des in den früheren Perioden Augustins deutlich erkennbaren altabendländischen Rationalismus vermuten. Besonders das letzte Zitat erweckt in hohem Masse den Eindruck des Rationalismus. Augustin hat es demnach noch nicht zu einer entscheidenden Auseinandersetzung mit seiner eigenen Vergangenheit und der neuen ihm aufgegangenen Erkenntnis gebracht. Beide Anschauungen, der Rationalismus innerhalb der Christologie, und der Monergismus der von der Christologie losgelösten gratia, laufen nebeneinander her. So findet Augustin denn auch den Mangel der Platoniker darin begründet, dass sie nicht eine persona divina hatten, qua imperarent fidem[6]). Das Verbum Dei homine indutum hat befohlen (jussit), und man glaubte[7]). In wie losem Verhältnis die Anschauung Augustins von Christo als dem magister zu einer Auffassung steht, welche auf das persönlich sittliche und pädagogische Moment das Gewicht legt, zeigt auch der Umstand, dass er Christus einen talis magister nennt, welcher auch die Zukunft voraussage[8]).

Augustin nähert sich auch noch in einer andern Beziehung seinem erstmaligen Standpunkt. Christo eignet ein magisterium[9]). Mit diesem Gedanken verbindet er nun den der auctoritas, und kommt so

[1]) VI 297 de ag. chr. [2]) ib. [3]) III 1564. [4]) V 543 u. ö. [5]) IX 89 c. ep. Parm. [6]) II 448 ep. 118. [7]) II 442 ib. [8]) V 602. [9]) II 521 ep. 134.

wieder zurück auf die Bedeutung, die er Christus in der ersten Periode seiner theologischen Schriftstellerei zuschreibt. Magisterium quidem, ut ea, quae hic ante dicta sunt utiliter vera, non solum a prophetis sanctis, qui omnia vera dixerunt, verum etiam a philosophis atque ipsis poetis, et cujuscemodi auctoribus litterarum ... illius etiam in carne praesentata confirmaret auctoritas, propter eos qui illa non possent in ipsa intima veritate cernere atque discernere: quae Veritas et antequam hominem assumeret, ipse aderat omnibus, qui ejus participes esse potuerunt[1]). Am meisten aber überredete er durch das Beispiel seiner Fleischwerdung[2]). Wüsste man nicht, dass Augustin diese Worte in der letzten Periode seines Lebens als Bischof geschrieben hätte, man würde kein Bedenken tragen, sie in die Zeit seines Lebens zu verlegen, als er noch fast ganz im Neuplatonismus sich bewegte. Etwas prinzipiell Neues hat Christus ja gar nicht gebracht. Bereits die Propheten haben alle Wahrheit ausgesprochen und die Wahrheit war zu allen Zeiten den Menschen nahe. Christus ist lediglich erschienen als Lehrer, dem Autorität zukommt, um die Menschen, die es nicht vermögen, die Wahrheit in ipsa intima veritate cernere atque discernere, auf der via auctoritatis zum Heil zu führen. Der Neuplatonismus Augustins tritt hier wieder unverhüllt zu Tage[3]). Hinsichtlich der Schrift de agone christiano dürfte dies als sehr wahrscheinlich gelten. Eine umfassende und erschöpfende Untersuchung dieser kleinen Sehrift würde wohl zwei Tendenzen herausstellen[4]). Denn die Nachwirkungen seiner früheren Anschauung spürt man deutlich in den folgenden Worten: Quomodo possumus vincere diabolum quem non videmus? Sed habemus magistrum, qui nobis demonstrare dignatus est quomodo invisibiles hostes vincantur... Ibi vincuntur inimicae nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates ... Det operam quisquis, triumphare de illo in semetipso[5]). Die „rationalistische“ Fassung liegt auf der Hand. Es ist zwar ein tiefer Gedanke, dass wir den unsichtbaren Feind, den Teufel, in unserem eigenen Herzen suchen sollen, dass wir, indem wir die unsichtbaren Begierden überwinden, zugleich die unsichtbaren, feindlichen Mächte überwinden. Diese Erkenntnis hat aber der Lehrer Christus gebracht. Er hat uns als solcher gezeigt, dass, wenn wir uns Mühe geben, unser eigenes schlechtes Herz zu bezwingen, wir den Teufel selbst überwinden.

---

[1]) II 521 ep. 134. cf. II 448 ep. 118. II 442 ib. [2]) ib. 521 ep. 134. [3]) II 442. 748 ep. 118. [4]) cf. VI 310. [5]) VI 291.

Darum der an den Leser gerichtete Appell, sich Mühe zu geben, über sich selbst zu triumphieren. Die Lehre, die Christus bringt, besteht in der Mitteilung der Erkenntnis, dass die Ueberwindung der eigenen Begierden eine Ueberwindung des Teufels ist. An eine Bestimmung des Begriffes magister in vorwiegend pädagogisch-pastoralem Sinn, so wie wir zuletzt diese Bemerkung verstehen wollten, ist demnach nicht zu denken. Augustins Ausführungen über Christus als den magister lassen nicht erkennen, dass er in der Grundanschauung anders darüber gedacht hat als die Griechen. Er bewegt sich hier ganz in der Anschauungsform seiner ersten Zeit. Zwei damals im Mittelpunkt des Interesses stehende Gedanken begegnen uns hier wieder. Zwar kann man sagen, Augustin teile nicht mehr seine damaligen Gedanken über den freien Willen und besitze in seiner Gnadenlehre die Möglichkeit einer heilsamen Korrektur. Das ist richtig; aber die Gnadenlehre steht der Christologie unabhängig gegenüber. Wir haben es mit der Christologie zu thun, innerhalb welcher Augustin den Rationalismus nicht überwunden hat.

Kühner hat unter den Gesamttitel der ostentativ-demonstativen Erlösungsanschauung auch Augustins Aussagen über Christus als das vollendetste Beispiel und vollkommenste Vorbild für den Wandel der Menschen unter Hinweis auf Böhringer[1]), Dorner[2]), Bindemann[3]) befasst. Wir hatten bereits innerhalb der Untersuchung der ersten Periode darauf hinweisen müssen, dass Kühner hier Gedanken Augustins in einen Zusammenhang gestellt hatte, in den sie nicht gehören. Es handelte sich um den bekannten Satz aus der Schrift de vera religione, dass Christi ganzes Leben eine Sittenlehre gewesen sei. Dem gegenüber mussten wir mit Loofs[4]) betonen, dass hier eine sonderlich tiefe Würdigung von Christi Leben und Tod nicht vorhanden sei. Augustin hat aber diesen Gedanken nie aufgegeben. Er kehrt auch in seinen späteren Schriften wieder, und die Behandlung des zweiten Artikels im Enchiridion, die Harnack in seiner Dogmengeschichte besonders wertet, hat es ebenfalls nicht zu einer dem Glauben adäquaten Auffassung Christi gebracht. Auch hier bewegt sich Augustin, soweit die Christologie in Betracht kommt, noch innerhalb des alten Schemas. Hervorzuheben ist aber, dass Augustin den Gedanken von Christo als dem exemplum selbst höher wertet, als den des magister. Christus hat uns ein exemplum vivendi geboten,

[1]) 690. [2]) 178. [3]) II 221—224. [4]) RE³ a. a. O. p. 273.

sagt Augustin in der Schrift de doctrina christiana[1]). Deswegen wurde er Mensch. In seinem Leben hat er uns ein exemplum patientiae geben wollen[2]). Probemus quia exemplum: Christus pro nobis passus est . . . nobis relinquens exemplum, ut sequamur vestigia ejus[3]). Der Herr ist ein singulare exemplum patientiae, der auch unter den 12 Aposteln bis zu seinem Todesleiden den Teufel duldete[4]); oder Augustin weist hin auf das singulare exemplum obedientiae, welches Christus den ungehorsamen Menschen gab[5]). Dies gehört mit zu den vielen Vorteilen der Menschwerdung[6]). In diesem Gedankenkreis wird denn auch mit dem Lohnmotiv ganz unbefangen operiert. In der Auferstehung wird das praemium eines solchen Gehorsams gezeigt. Wer also wie Christus gehorsam war, wird gleichfalls seines Lohnes sicher sein. Aus dieser Betrachtung des Lebens Christi ergiebt sich dann der allgemeine Satz: ad exemplum vitae se praebuit Filius Dei[7]), und in einem seiner Briefe lesen wir: Dominum Christum bene vivendi propositum exempli; . . . quemadmodum vivere debeamus[8]), lernen wir an seinem Beispiel. Und zwar gab uns Christus dies exemplum vivendi non aliter quam in homine, quoniam et nos homines sumus[9]). Die Parallele mit Lactanz ist auffallend. Durch seine menschliche Erscheinung hat Christus eben gezeigt, wessen der Mensch fähig ist. Darum, durch sein Beispiel commoniti dicamus nobis: Si ille, quid nos? Et quemadmodum ille, ita et nos[10]). Was Christus in seinen Vorschriften uns gelehrt hat, das hat er auch durch sein Beispiel uns gezeigt[11]).

In diesem Zusammenhang kann Augustin auch wohl von einer roboratio sprechen, ohne jedoch über den in der Vorstellung von der auctoritas Christi beschlossenen Gedanken hinauszukommen. An den persönlichen, sittlichen, auf innerer Autorität begründeten Einfluss ist nicht zu denken. Ad hanc spem exhortans per Jesum Christum Dominum nostrum. Hoc enim Deus ipse magister, latente majestate divinitatis, et carnis infirmitate apparente, non solum sermonis oraculo docuit, sed etiam suae passionis et resurrectionis exemplo roboravit. In altera enim qualia tolerare, in altera qualia debeamus sperare monstravit[12]). Vergleicht man mit diesem Satz jenen aus der Schrift de vera religione, dürfte es schwer werden, einen wirklichen Unterschied zu entdecken. Es ist eine isolierte Betrachtung

[1]) III 23. [2]) V 1084. [3]) V 608. IV 557 enarr. in B. [4]) VI 199 de fid. et oper. [5]) III 385 u. ö. [6]) VIII 1131 de Trin. [7]) VI 298 de ag. chr. [8]) II 853 ep. 188. [9]) III 23 de doctr. chr. [10]) IV 333 enarr. in Ps. [11]) sermo 119[7]. cf. Kühner, a. a. O. p. 53. [12]) II 668 ep. 155.

Christi, die auch in folgendem zum Ausdruck kommt. Qui jam nobis exemplum resurrectionis nostrae in resurrectione carnis suae ostendit[1]). Ueber die in der Schrift de vera religione niedergelegte, unzureichende Vorstellung ist Augustin auch in diesen Ausführungen nicht hinausgegangen. Ja, ganz im Ton seiner ersten neuplatonischen Periode ist folgendes Wort gehalten: purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem valeat et inhaerere perspectae. Diese purgatio ist gleichsam eine ambulatio oder navigatio ad patriam. Denn wir gelangen zu Gott nur bono studio bonisque moribus[2]). Kennt doch auch Augustin in dieser Schrift noch sieben Stufen, die zur sapientia emporführen[3]).

Christus ist demzufolge nur der Darsteller dieses rechten Lebenswandels, sodass die Gedanken des Lehrers und des Vorbildes ihrem Wesen nach nicht von einander getrennt sind, vielmehr in einander übergehen, wie denn auch Augustin das docere vivere und praestare vivere unbefangen neben einander stellt. Indem Christus als Mensch seine eigenen Vorschriften erfüllt, zeigt er (ostendit), wessen der Mensch fähig ist. Es ist also die Grundthese des abendländischen Rationalismus festgehalten, und das „Beispiel Christi" nicht nach seiner ethisch-religiösen Bedeutung gewürdigt. Es ist klar, dass unter diesen Umständen auch hier nur von einer fides historica die Rede sein kann. Es muss die unmittelbare Erscheinung Christi für die nachfolgenden Geschlechter durch die historischen Berichte von ihm ersetzt werden. Wenn Dorner bemerkt, Augustin lege auf das Ungewöhnliche der Erscheinung Christi das Hauptgewicht, sodass es bei dem historischen Glauben an die Berichte von Christi Erscheinung sein Bewenden haben müsse[4]), so trifft dies zwar vielfach zu, aber doch nicht innerhalb des von uns hier behandelten Vorstellungskreises. Dagegen wird man Dorner beipflichten müssen, wenn er sagt[5]), die Wirksamkeit Christi auf den Willen führe Augustin auf das Beispiel zurück, was schliesslich auch nur auf eine fides historica hinweise. Nicht als ob überhaupt mit dem Gedanken des Vorbildes dieser Mangel verbunden wäre. Wäre dies die Meinung Dorners, so müsste man allerdings seinen Satz beanstanden. Aber Augustin hat es nicht vermocht, innerhalb seiner Christologie diesen Mangel zu beseitigen.

---

1) IV 648 enarr. in Ps. 2) III 23 de doctr. chr. 3) III 39 ib. 4) a. a. O. p. 178. 5) ib.

6. Korrektur des rationalistischen Schemas durch die Gnadenlehre.

Diesen Mangel hat aber Augustin wohl gefühlt. Kühner begnügt sich damit, lediglich einige über das Vorbild Christi im allgemeinen handelnde Aeusserungen Augustins wiederzugeben, ohne den Gedanken selbst näher ins Auge zu fassen oder sich zu fragen, wie derselbe sich mit der Gnadenlehre Augustins vertrage, und ob Augustin sich bei diesem Gedanken beruhigt habe. In seinen späteren, gegen die Pelagianer gerichteten Schriften hat Augustin vielmehr es versucht, ihn zu korrigieren. Es war dieser Gedanke ja so gehalten, dass die Pelagianer ihn sich anstandslos aneignen konnten. Ihnen gegenüber deckt Augustin, von echt christlichen Motiven getragen, die Unzulänglichkeit und das Widerchristliche dieses Gedankens auf, ihn ausdrücklich abweisend. Venit hominibus magisterium et adjutorium[1]). Die Vorstellung, dass es genüge, den Willen Gottes kund zu thun, um die Menschen von ihrem verkehrten Wege auf die rechte Bahn zurückzuführen, erweist sich bereits aus den Folgen, welche aus der Thatsache des Gesetzes erstanden sind, als unhaltbar. Quandoquidem lex subintravit, ut abundaret delictum; ut eo modo convictus atque confusus, videret non tantum doctorem sibi esse necessarium, verum etiam adjutorem Deum, a quo ejus itinera dirigantur, ne dominetur ei omnis iniquitas[2]). Ja Augustin bekennt, dass das exemplum Christi nicht genüge. Unter Berufung auf Röm. $7_{15.\,23}$ ff. wendet sich Augustin gegen Pelagius. Hanc iste (sc. Pelagius) cum constituat, non in virtutis ejus auxilio, sed imitationis exemplo, quid amplius de illo sperare debemus, ubicumque gratiae nomen sub ambigua generalitate commemorat[3]). Die Pelagianer beurteilen, führt Augustin aus, Christus lediglich als Beispiel, vergessen aber das operari Christi in uns. Non est opposita voluntati voluntas, aut imitationi imitatio: sed generationi regeneratio[4]). Es ist das verborgene und schreckliche Gift dieser Sekte, dass sie sagen, gratiam Christi in exemplo ejus esse, non in dono ejus, dicentes quia per ejus imitationem fiunt justi, non per subministrationem Spiritus sancti, ut eum imitentur adducti[5]). Pelagius meine, das adjutorium gratiae, quae proprie gratia nuncupatur, in Christi exemplo esse . . .: ut videlicet tamquam via demonstrata, qua ambulare debeamus, jam viribus liberi arbitrii,

[1]) II 521 ep. 134. [2]) X 205 de spir. et litt.; V 608. [3]) X 380 de gr. Chri. [4]) X 1187 op. impf. X 1198 ib. [5]) X 1202 op. impf.

adjutorio nullo alterius indigentes, sufficiamus nobis, ne deficiamus in via[1]). Wir haben vielmehr nötig einen dator cum Patre, quia Deus est Pater et Filius[2]). Die Anschauung und Nachahmung (intuendum et imitandum) des exemplum virtutis ejus ist völlig unzureichend, wenn nicht hinzukommt die inspiratio caritatis per Spiritum sanctum[3]).

Das sind Korrekturen, die der „Augustiner" getroffen hat, und die nichts weniger bedeuten als eine Desavouierung des Gedankens von der Anschauung Christi. Weder die Anschauung Christi, noch die Nachahmung Christi, noch das Beispiel Christi, noch Christus als via vermögen zum Heil zu führen. Sie vermögen alle nichts ohne die hinzukommende gratia oder die Wirksamkeit des Logoschristus, des Deus dator und der inspiratio caritatis. In der Lehre von der Person Christi hatte Augustin den geschichtlichen Christus der Gnade unterstellt. Der geschichtliche Christus hat selbst die Gnade erfahren. Die Folgen für die Heilsbedeutung dieses Christus zeigen sich nun hier. Was hilft es, dass dieser Christus die via ist, wenn man ohne das adjutorium gratiae, welche vollkommen losgelöst ist von jeder persönlichen Beziehung zu diesem Christus, auf dieser via nicht bleiben kann? Welche religiöse Bedeutung kann dem Beispiel Christi zugeschrieben werden, wenn es ergänzt werden muss durch die Wirksamkeit des Logoschristus im Herzen des Menschen? Der fortlebende Christus, der Christus, an den sich eine religiöse Schätzung anschliesst, der Christus, der dem Frommen nahe ist, ist nicht der geschichtliche, aber erhöhte Christus, sondern das Verbum. Der fortlebende Christus ist schliesslich die gratia. Das Lebenswerk des historischen Christus und die Wirksamkeit des lebendigen Christus klaffen auseinander. Die religiöse, aus der neuplatonischen Vergangenheit Augustins stammende Mystik ist wie die Mystik des Neuplatonismus geschichtslos. Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung und religiösen Würdigung ist nur das Verbum. Ja schliesslich redet Augustin auch schlechthin von der gratia, die der Wirksamkeit des Logoschristus im Herzen der Menschen gleichgestellt wird. Der historische Christus ist nicht mehr als ein Mittel; als solchem muss es ihm aber an direkter religiöser Bedeutung fehlen. Der geschichtliche Christus liegt hinter dem, der in der Liebe lebt. Das sind Gedanken, die die des Origenes streifen. Augu-

[1]) X 381 de gr. Chri. [2]) III 1564. [3]) X 380 de gr. Chri. V. 852. 856.

stin ist also über den Gegensatz, der in der zweiten Periode bereits deutlich hinsichtlich der Beurteilung des geschichtlichen Christus und des Verbum hervortrat, nicht hinausgekommen. So begreift man es auch, dass er in der Christologie, soweit wenigstens die lehrhafte Ausprägung in Frage kommt, den Rationalismus nicht überwinden konnte. Man ist vollkommen berechtigt, jene Gedanken, die sich an Christus als exemplum anknüpfen, als rationalistisch zu bezeichnen. Freilich, seine Grundanschauung ist nicht mehr der Moralismus der früheren Perioden. Aber Augustin hat es nicht verstanden, seine Gnadenlehre mit der Christologie so zu verbinden, dass beides, der Glaube und die geschichtliche Person des Erlösers zu ihrem Recht kommen. Was an wertvollen, religiösen Gedanken sich an den Gesichtspunkt von Christo als dem exemplum hätte anschliessen können, das verlegt Augustin in seine Gnadenlehre. Ein Gewinn kann dies bei dem unpersönlichen und schliesslich ausserchristlichen Charakter der Gnadenlehre nicht sein. Der geschichtliche Christus ist nicht mehr als ein anderer Mensch; ist via nur, weil die Gnade auf ihn in besonderem Masse sich herabgesenkt hat. Es soll nicht bestritten werden, dass Augustin eine Verbindung gesucht hat. Mit Hilfe der Zweinaturenlehre, der Vorstellung von Christo als via und finis versucht es Augustin, eine Einheit darzustellen. Aber diese Einheit ist eine ganz äusserliche. Wie in der Lehre von der Person Christi entweder unter Annäherung an griechische Denkweise die Menschheit Christi verkürzt würde, oder beide Seiten auseinanderfielen, so verhält es sich auch hier. Der Christus als via wird dem Christus als finis gegenübergestellt, zu welch letzterem man fortschreiten muss. Der Christus als exemplum ist nicht ausreichend. Es muss hinzukommen das adjutorium gratiae.

7. Auflösung der Gedanken über Christus als via in nackten Moralismus.

Einzelne Aeusserungen Augustins entwerten noch stärker die Bedeutung des geschichtlichen Christus. Harnack hatte gesagt, Augustin bezeuge es, dass eine Person nötig sei, die uns führe auf dem Wege der Demut [1]. Nach allem Vorausgegangenen wird man schliessen dürfen, dass Harnack hier bei Augustin einen Gedanken gefunden hat, den Augustin so klar und scharf nicht hat aussprechen

[1]) III 121 Anm. 1.

können. Augustin kann auch, ganz in das Fahrwasser des Moralismus geratend, von der „Führung der Person" absehen. Augustin hatte ja, wenn er von Christus als dem exemplum sprach, gesagt, Christus habe uns ein Beispiel hinterlassen, dass wir seinen Spuren folgen sollten. Diesen Gedanken verfolgt nun Augustin an einzelnen Stellen so weit, dass er von dem exemplum überhaupt absieht, dass nicht die Person Christi der Weg ist, sondern sein Leiden. Es vollzieht sich also eine Loslösung der via von der Person Christi, ganz wie bei den Griechen. Als Beleg dafür könnten wir bereits jene oben citierte Aeusserung aus der Schrift de doctrina christiana anführen, in der es ja heisst, dass die purgatio animae, welche es uns ermögliche, das ewige Licht zu schauen, die ambulatio und navigatio ins Vaterland sei, dass man nur bono studio bonisque moribus dorthin gelange [1]). Demnach wäre die via ein guter Lebenswandel. Die Trennung von Christi Person ist aber an anderen Stellen noch deutlicher. Das erste Stadium, sagt Augustin, besteht in der Erfüllung der praecepta humilitatis. Habet ubi se exerceat: credat in Christum, ut possit intelligere Christum [2]). Das wird Augustin auch gemeint haben, wenn er dazu auffordert, den vestigia Christi zu folgen [3]). Zuweilen hat Augustin auch ausdrücklich bemerkt, dass er Christus als Weg in diesem Sinne aufgefasst wissen wolle. Viam Christi si vis, et vere christianus es, ipse est enim christianus, qui non aspernatur viam Christi, sed vult viam Christi sequi per passiones ipsius, noli per aliam viam velle ire quam per illam qua ipse ivit. Dura videtur, sed ipsa est tuta via: alia forte delicias habet, sed latronibus plena est [4]). Demnach ist nicht Christus der Weg, der zur Herrlichkeit führt, sondern das Leiden und die Niedrigkeit, eben der Weg, den er selbst gegangen ist. Wir wünschen Christo anzuhangen, heisst es an einer andern Stelle, aber wir wollen nicht sterben. Einen anderen transitus giebt es jedoch nicht [5]). Ipsa via ad te venit; surge et ambula: ambula moribus, non pedibus [6]). So löst denn Augustin den Gedanken des intrare per Christum ganz moralistisch auf in den anderen: imitari vias Christi. Quid est autem intrare per Christum? Imitari vias Christi [7]). Natürlich sind es die Wege der Niedrigkeit und Entbehrung.

---

[1]) III 23 de doctr. chr. [2]) IV 1714. 1669. 270 enarr. in Ps. [3]) III 73 de doctr. chr. [4]) IV 373 enarr. in Ps. [5]) IV 842 enarr. in Ps. [6]) V 777. [7]) IV 1149.

In diesem Sinne also ist Christus die via. Die spätere mittelalterliche Mystik hat diesen Gedanken weiter geführt. Man erlebte die leidende Menschheit Jesu und sein armes Leben in sich nach und gelangte schliesslich von diesem Gedanken der Nachbildung aus zu jener bekannten Vorstellung, man müsse selbst ein Christus werden. In jeder einzelnen Seele wiederholt sich die Menschwerdung Gottes. Soweit ist freilich Augustin nicht gegangen. Die pathologische Phantasie der mittelalterlichen Mystik hat er nicht besessen; und wenn er auch in seinen neuplatonischen Voraussetzungen, im Gedanken vom Verbum ubique totum und dem der Relativität der Menschwerdung die theoretischen Voraussetzungen zu jener Vorstellung hatte, so bewahrte ihn doch die Ueberzeugung von der Einzigartigkeit Christi vor dieser religiösen Verirrung. Zu einer solchen Mystik ist Augustin nicht gelangt; er trat ja auch nicht mit religiösen Gefühlen an den historischen Christus heran[1]).

[1]) Freilich scheint Augustin sich ein Mal in dieser Richtung zu bewegen und die Bahn eines Macarius und Methodius zu betreten. Der asketische Mystiker steht über der Welt, über der Geschichte, den Sakramenten etc. Am Ziele seines Strebens und seines Weges steht nicht Jesus Christus, sondern der λόγος ἄσαρκος, die Wahrheit κ. ε. Ein Christus (ἔνσαρκος) wird in jedem geboren, der diesen Weg beschreitet. Für ihn wird darum auch der geschichtliche Christus überflüssig, da er selbst ein Christus wird. Gratulemur et gratias agamus, non solum nos christianos factos esse, sed Christum .... Admiramini, gaudete, Christus facti sumus (III 1568 in Joh. tr. 21 8). Im Hinblick auf den leidenden Christus hat aber Augustin diesen Gedanken nicht ausgesprochen. Dass man durch Nacherleben der Leiden Christi selbst ein Christus wird, dem Gedanken hat Augustin m. W. nicht Worte verliehen. Wo Augustin auf die imitatio Christi zu reden kommt, bekundet sich ein rationalistisch-moralistischer Vorstellungskreis (p. 427 f.). Nun wäre es nicht unmöglich und auch nicht auffallend, wenn Augustin hier einen Gedanken ausgesprochen hätte, der sich bereits bei Methodius findet. Denn Mystik und Rationalismus, die vor dem Forum der Philosophie allerdings Gegensätze sind, schliessen auf dem Boden der positiven Religion einander nicht aus. Die Mystik ist ihrem Wesen nach nichts anderes als Rationalismus. Beiden liegt der Intellektualismus zu grunde. Sodann ist es der rationalistischen Denkweise eigentümlich, nicht bloss kein Verständnis zu haben für die Bedeutung persönlichen Lebens, sondern es kann auch der Mensch ihr zufolge nichts aus der Geschichte gewinnen, was er nicht auch aus sich heraus gewinnen könnte. In die Geschichte gehört aber der λόγος ἔνσαρκος. Die strenge rationalistische Denkweise kann darum auch Christo keine souveräne Stellung und Bedeutung zuerkennen. So wird schon auf dem Boden des reinen Rationalismus die Bedeutung Christi gemindert und einer religiösen Schätzung des historischen Christus gewehrt. Das wird erst recht der Fall, wenn unter dem Antrieb eines auf das Uebernatürliche und Ueberschwängliche gerichteten Gemüts der Rationalismus in Mystik

Wohl aber hat Augustin es zu einer moralistischen Vorstellung gebracht, die man nur als Konsequenz seiner Gedanken über den historischen Christus betrachten kann. Von einer Lebensgemeinschaft mit diesem Christus konnte Augustin ja nicht sprechen. Soll nun doch die im Anschluss an biblische Gedanken übernommene Vorstellung von Christo als dem Wege aufrecht erhalten bleiben, und sollen ferner unklare, verschwommene oder geradezu

umschlägt und der Blick sich lediglich auf den λόγος ἄσαρκος richtet, zu dem man aber auf dem Wege abstrakten Denkens gekommen ist. Darum ist es nicht auffallend, dass dieser Logos inhaltlich eine kosmische Grösse ist. Wenn nun ferner, wie dies bei Augustin der Fall ist, man in seinen Gedanken über den Tod Christi nicht über eine fides historica hinauskommt, man andererseits den griechischen Gedanken von der Vergottung der Menschheit in Christo nicht mehr als durchschlagenden weiss, vielmehr trotz griechischer Grundgedanken in der Soteriologie auch die spezifisch abendländische christologische Substanzenlehre, freilich durch die Naturenlehre modifiziert, aufgenommen hat, so entsteht die Frage, welchen Wert und Effekt die Vereinigung der Naturen in der Person des Gottmenschen für uns habe. Diese Formel kann entweder nur dem Moralismus zu gute kommen, wie er namentlich in der antiochenischen Schule ausgeprägt ist, oder der Mystik, welche ihre Erlösungshoffnung darauf gründet, dass der göttliche Logos sich mit der frommen Seele ebenfalls zur Einheit vermählen werde. Beide Wege betritt Augustin, indem er an den Logosgedanken die Mystik anschliesst, an den geschichtlichen Christus dagegen, sofern das soteriologische S c h e m a in Betracht kommt, einen rationalistischen Moralismus; dass Augustin, wenn man die Grundstimmung ins Auge fasst, den Moralismus der Antiochener resp. der Abendländer vor ihm seit 395 nicht mehr teilt, hat seinen Grund nicht in der Christologie, sondern in der Gnadenlehre.

Aber man muss doch an das vorliegende Citat mit möglichster Reserve herantreten und sich vor zu weit gehenden Schlüssen hüten. Denn abgesehen von der Singularität dieses Gedankens, hat ihn Augustin in Zusammenhang mit seiner Vorstellung von Christo als dem Haupt und den Gläubigen als den Gliedern gebracht. Es spielt der Gedanke also in den p. 278 ff. behandelten Ideenkreis über. Insofern Christus nach seiner Menschheit mit der Kirche als dem corpus zusammenfällt und in der assumtio des Menschen die Menschheit überhaupt angenommen hat, ist jeder einzelne ein Christus. Dies kann zu der Annahme berechtigen, dass nur formell im Wortlaut eine Uebereinstimmung mit der Mystik eines Macarius und Methodius vorliegt, dass also Augustin die Wendung, die Methodius der Vorstellung von dem Verhältnis des Logos zur Kirche gegeben hat, nicht mitmacht. Augustin hätte demnach hier nur in besonders scharfer Weise dem Gedanken von der mystischen Gemeinschaft des einzelnen mit Christus, dem Haupte, Ausdruck verliehen, ohne noch der Betrachtung sich zu nähern, die lediglich mit dem Logoschristus rechnet, dem λόγος ἄσαρκος, der in jedem einzelnen Gläubigen zum ἔνσαρκος wird. Die irreligiöse — weil das Sündenbewusstsein völlig zurückstellende — Verirrung der religiösen Mystik des Methodius oder gar der späteren mittelalterlichen Mystik wäre demnach hier noch nicht zu konstatieren.

unfromme Anschauungen vermieden werden, dann ist der einzig mögliche Ausweg derjenige, den Augustin hier gegangen ist. Allerdings leiden darunter sehr die Betrachtung und Beurteilung des geschichtlichen Christus; und die Gedanken über die humilitas und die Bedeutung des Christus humilis für die Erlösung, Gedanken, die rein für sich betrachtet, als das Wertvollste anerkannt werden mussten, das Augustin in seinen christologischen Ausführungen erreicht hatte, werden hineingestellt in das Schema des Moralismus. Der nackte und wirkliche Moralismus wird nur vermieden durch die aus dem Neuplatonismus stammende Mystik und durch die Gnadenlehre. In der „Anschauung Christi" und in den Gedanken über die humilitas Christi hätte Augustin die Möglichkeit zu einem evangelischen Verständnis der Bedeutung Christi besessen. Aber den Pelagianern gegenüber zieht er diese Gedanken wieder zurück und ergänzt sie durch die inspiratio caritatis. In der Vorstellung von Christus als dem Weg wäre die Voraussetzung beschlossen gewesen zu einem Verständnis johanneischer Gedanken. Aber nicht nur, dass Christus als via nur eine vorübergehende Bedeutung besitzt und ein Zwischenstadium ist zwischen dem Zustand der Gottentfremdung und dem adhaerere Deo, der Gedanke wird noch weiter abgeschwächt, wenn von den viae Christi geredet wird; und schliesslich sind auch diese unzulänglich. Um auf dem Wege zu bleiben, ist nicht der Einfluss einer Person nötig, sondern das unpersönliche adjutorium gratiae.

8. Nichterkannter innerer, notwendiger Wert der humilitas.

Innerhalb der Gesamtanschauung verlieren demnach die Gedanken Augustins über die „Anschauung Christi" und seine humilitas beträchtlich an Wert. Vielleicht ist man auch zu der Annahme berechtigt, dass die grosse Bedeutung dieser Gedanken Augustin überhaupt nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Es soll nicht gedacht werden an jene Aeusserungen, in welchen Augustin, wenn er von der Menschwerdung oder der Erlösungsbedeutung Christi überhaupt spricht, die humilitas nicht an erster Stelle nennt, sondern sie anführt als einen Gedanken neben mehreren anderen. Kämpfen doch auch innerhalb seiner Anschauung über die Sünde zwei verschiedene Gedanken mit einander; ja man ist geneigt zu urteilen, Augustin sei in seiner Auffassung von der Sünde schliesslich doch Manichäer geblieben; der Hochmut sogar ist eine Substanz in unserer Physis geworden. Es soll vielmehr darauf hinge-

wiesen werden, dass selbst abgesehen von dieser Anschauung doch eine Stellungnahme zur humilitas zu konstatieren ist, die an die erste auf die via auctoritatis besonders Rücksicht nehmende Gedankenreihe Augustins erinnert. Den selbständigen Wert und die innere Notwendigkeit der humilitas hat Augustin doch nicht erkannt. Er hätte sonst nicht folgendes Wort aussprechen können: Christus non ait, discite a me quia quatriduanos mortuos suscito; sed ait, discite a me quia mitis sum et humilis corde. Potentior est enim et tutior solidissima humilitas, quam ventosissima celsitudo [1]). Dass der Weg zu Gott, zur celsitudo durch Niedrigkeit führt, weiss Augustin sehr wohl. Aber er hat es hier wenigstens nur von Christus gelernt. Die Autorität Christi bürgt ihm dafür, nicht dass dies der einzige Weg ist, aber dass es der sicherste Weg ist [2]). Die innere Wahrheit und Notwendigkeit dieses Weges ist ihm nicht aufgegangen. Die Thatsache selbst ist ihm noch nicht zu einem Grundsatz oder Grundgesetz geworden. Augustin hat auch wohl gewusst, dass die Demut und Niedrigkeit ein Mittel der Heiligung sei. Aber sie ist bloss die erste Stufe zum Ziel. Es ist auch bedenklich, mit Harnack von dem Bilde der Hoheit in der Demut zu sprechen. Denn Augustin hat die humilitas selbst als die Gestalt des Göttlichen zu erkennen nicht vermocht. Daran hinderte ihn sein Neuplatonismus sowohl wie seine Naturenlehre. Die humilitas tritt neben die celsitudo, ist aber nicht die celsitudo. So ergiebt sich auch von hier aus, dass der humilitas die religiöse Beurteilung fehlt.

Es ist auch gar nicht die humilitas allein, die den Menschen zurückführt. Wir erwähnten bereits jenen Satz Dorners, in welchem er behauptete, dass Augustin den Hauptnachdruck auf die wunderbaren Thaten Jesu lege. Aus der ersten Periode Augustins wissen wir ja, dass Augustin die Wunder Jesu als ein Mittel betrachtete, die Menschen zu gewinnen. Diesen Gedanken hat er nicht aufgegeben. Er stellt auch beides zusammen, indem er gleichmässig von den Wundern Jesu und von seiner Geduld eine Mahnung ausgehen lässt zum Glauben und zur Heilung. Et cum ei pendenti Judaeorum caecitas insultaret, posset utique descendere de cruce, qui si nollet, non esset in cruce; sed amplius erat de sepulcro resurgere quam de cruce descendere. Haec ergo

---

[1]) VIII 957 de Trin. [2]) Wenn aber die humilitas bloss tutior ist, dann ist sie nicht selbstverständliche Pflicht.

dominus *faciens divina*, *patiens humana*, admonet nos corporalibus miraculis et patientia corporali, ut credamus, et sanemur ad conspicienda illa invisibilia quae carnis oculus nescit[1]). Augustin hat gar nicht die humilitas Christi als das einzige Mittel gewusst, das Ziel der ewigen Schauung zu erreichen. Die Machtthaten des Logos reden eine ebenso überzeugende Sprache als die Demut und Geduld des Menschen. Als Logos handelt er, und als Mensch leidet er. Schliesslich duldet auch Christus am Kreuze, um in der Auferstehung durch eine noch grössere Machtthat als die des Herabsteigens vom Kreuze es wäre, den Glauben zu wecken: amplius erat de sepulcro resurgere. Dass unter dieser Voraussetzung die patientia des homo an Wert verlieren muss, braucht nicht erst weiter ausgeführt zu werden.

Dieser Gedanke verhindert auch, streng durchgedacht, eine wirklich ethische Würdigung des Menschen Jesus und lässt die Erkenntnis von der Bedeutung der humilitas für Christus selbst nicht aufkommen. *Es ist auch bei Augustin, dank seiner vom Logosgedanken aus bestimmten Anschauung von der Person Christi, gar nicht zu einer ethischen Würdigung des Christus humilis gekommen.* Der Mensch Jesus führt ja nicht ein selbständiges Personenleben. Sein Thun wird bestimmt durch den Willen des Logos, und die Menschheit wird, freilich im Widerspruch mit der Bedeutung, die ihr im Erlösungswerk zufällt, unpersönlich gedacht. Dass aber die That eines Menschen, soll anders sie sittlich sein, gar nicht ausschliesslich auf die Allgemeinheit gerichtet werden kann, dass jede That zugleich auch Selbstzweck sein muss, dass man auf den Gedanken der Persönlichkeit verzichten muss, wenn man diesen letzten Gedanken ausschliesst, diese Erkenntnis hat Augustin, wie viele spätere, auch protestantische Theologen, nicht gehabt. Nicht als ob Augustin auf diesen Gedanken nicht ausdrücklich sich einliesse, sodass wir also lediglich mit einem argumentum e silentio und den aus den christologischen Prämissen Augustins sich ergebenden notwendigen Konsequenzen operieren könnten. Augustin weist vielmehr ausdrücklich darauf hin, dass Christus nur für die Menschheit gehandelt habe. Dignare esse humilis propter te, quia Deus dignatus est humilis esse propter eundem te: *non enim propter se*[2]). So fehlt es doch an einer vollständig und wirklich ethischen Betrachtung des Menschen Jesus.

---

[1]) V 543. [2]) V 671. III 1601.

9. Die symbolische Bedeutung des Lebens Christi.

Die Gedanken Augustins über Christus als via und über die humilitas Christi entsprechen also bei eingehenderer Betrachtung nicht den Erwartungen, zu denen sie an sich berechtigt hatten. Was Augustin innerhalb des hier vorausgesetzten Zusammenhanges über die Erlösungsbedeutung Christi schliesslich zu sagen weiss, stellt sich dar in dem Gedanken von Christi vorbildlichem Leben, welches bereits hier auf Erden ein neues Leben, eine vita nova entstehen lässt, ein Gedanke, den Augustin vornehmlich im Anschluss an Röm. 6 ausgesprochen hat, den er darum auch im Anschluss an Paulus mit der Taufe und dem Begrabenwerden in Christi Tod verbunden hat. Der Fortschritt, den Augustin in dieser Frage gegenüber seiner ersten Periode gemacht hat, ist augenfällig. Aus den späteren Jahren seiner ersten Periode sind uns folgende Worte Augustins erhalten: puerorum infantium consecrationes, quantum prosint, obscurissima quaestio est, nonnihil tamen prodesse credendum est[1]). Das Studium Pauli hat ihn weiter geführt. Aber die Tiefe paulinischer Gedanken und die religiöse Mystik dieses ersten christlichen Theologen hat er doch nicht erreicht. In seinem Enchiridion hat Augustin dieser Betrachtung einen breiten Raum gewidmet, indem er die im sechzehnten Kapitel dieses Handbüchleins ausgesprochenen Gedanken im siebzehnten an der Hand von Röm. 6 wieder aufnimmt, bereichert und weiter ausführt. Augustin hat hier wie Paulus Tod und Auferstehung mit einander verbunden. Im Tode liegt die Beseitigung der Sünde beschlossen, die Erlösung ist als Versöhnung gefasst. Aber der Tod Christi veranschaulicht nur unser der Sünde Absterben, und die Auferstehung Christi unser Leben als ein Neues. In nobis constitutum similitudine carnis peccati, in qua crucifixus est, demonstravit, ut quoniam peccatum ei non inerat, ita quodammodo peccato moreretur, dum moritur carni, in qua erat similitudo peccati; et cum secundum vetustatem peccati nunquam ipse vixisset, nostram ex morte veteri, qua in peccato mortui fueramus, reviviscentem vitam novam sua resurrectione signaret[2]). Dies ist ein Gedanke, den man immer wieder bei Augustin finden kann. Resurrectio domini nostri Jesu Christi nova vita est credentium in Jesum, et hoc est sacramentum passionis et resurrectionis ejus[3]). Cruci-

[1]) I 1080 de quant. an. [2]) Ench. p. 55. [3]) V 1104.

fixus est, ut in cruce ostenderet veteris hominis nostri occasum: et resurrexit, ut in sua vita ostenderet nostrae vitae novitatem. Sic enim doctrina docet apostolica: traditus est propter peccata nostra, et resurrexit propter justificationem nostram. Dass es sich lediglich um eine Darstellung handelt, dass dem Tode und der Auferstehung Jesu lediglich signifikative Bedeutung zukommt und dass die inneren Verbindungslinien nicht gezogen sind, zeigt auch der nun folgende Satz: In ista circumcisione significabatur exspoliatio carnalis vitae octavo die per Christi resurrectionem [1]). Das Sterben mit Christus und das Leben mit Christus wird zwar von Augustin mit Paulus behauptet. Dass aber Pauli Gedanken nicht erreicht sind, zeigt deutlich folgende Aeusserung: Modo ergo cum in ista carne corruptibili viviums, morum mutatione cum Christo moriamur, amore justitiae cum Christo vivamus [2]). Von einer persönlichen Gemeinschaft mit Christo wie sie Paulus vorgeschwebt hat, schweigt Augustin. Wie er die johanneische Vorstellung von Christo als dem Weg moralistisch umgebogen hatte, so geschieht das Gleiche hier mit den paulinischen Gedanken vom Sterben und Leben mit Christo. Augustin hat nur die ethische Richtung von Röm. 6 aufgegriffen, nicht die religiöse. Augustin ist wohl Mystiker, aber die paulinische Mystik ist ihm fremd. Denn Augustins Mystik entstammt nicht der den geschichtlichen Christus znm Glaubensobjekt machenden Frömmigkeit, sondern der Spekulation des Neuplatonismus, die von ewigen, übergeschichtlichen und übernatürlichen Grössen ausgeht. So beschreibt denn auch das Kreuz Christi nur die actio christiana [3]).

Was nun Tod und Auferstehung Christi uns zeigen und beschreiben, wird, so fährt das Enchiridion fort, in der Taufe angeeignet, von Kindern sowohl als von Erwachsenen. In dieser Zweckbeziehung wird das grosse Geheimnis der Taufe gefeiert, damit diejenigen, welche diese Gnade erlangen, der Sünde absterben, wie es ja auch vom sündlosen Christus heisst, dass er der Sünde, d. h. der Aehnlichkeit des Sündenfleisches abgestorben sei, und damit sie ferner durch die Wiedergeburt in der Taufe leben, gleichwie Christus selbst dadurch lebt, dass er aus dem Grabe erstanden ist. Ipsum est, quod in nobis celebratur, magnum baptismatis sacramentum, ut quicumque ad istam pertinent gratiam, moriantur peccato, sicut ipse peccato mortuus dicitur, quia mortuus est

---

[1]) V 1105. 1120. VIII 891. 892 de Trin. [2]) V 1107. [3]) III 64 de doctr. chr.

carni, hoc est, peccati similitudini: et vivant a lavacro renascendo, sicut ipse a sepulcro resurgendo, quamlibet corporis aetatem gerant[1]). Die Taufe ist zugleich Tod und Auferstehung. Das geht sogar über den Gedankengang von Röm. 6 hinaus. Denn das Wandeln im neuen Leben hat Paulus nicht an die Taufe unmittelbar angeknüpft. Im Römerbrief kennt Paulus nur die Taufe εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Nun hat allerdings Augustin das Werk Christi hier nach dem praktischen Gedanken der Aneignung des Todes durch die Taufe gewendet. Aber Kühner weist, indem er die Berührungspunkte, beziehungsweise Uebereinstimmungen dieser Auffassung von Christi Tod und Auferstehung mit den Vorgängern Augustins im Orient und Occident aufdeckt[2]), und im besonderen das von Augustin in der Schrift contra Julianum Pelagianum wörtlich gebrachte Zitat Gregors von Nazianz anführt, doch unter Verweisung auf Förster[3]) darauf hin, dass wenigstens Ambrosius bei der Taufe einen grossen Wert auf den persönlichen Glauben des Täuflings als Vorbedingung der Taufe lege, was bei Augustin vermisst werde. Es sind auch hier von Augustin die Verbindungslinien nicht gezogen. Was bei Paulus als religiöses Erlebnis und innere Erfahrung, als persönliche Lebensgemeinschaft beschrieben wird, das wird von Augustin umgewandelt in den Gedanken des Vorbildes, welches nur das christliche Leben darstellt, und dessen Heilsthat angeeignet wird in dem magisch wirkenden Taufsakrament. Es ist darum nicht richtig, wenn Kühner[4]) von paulinischer Mystik oder Anlehnung an paulinische Mystik redet; diese fehlt vielmehr. Die Umwandlung des paulinischen Gedankens mag begünstigt worden sein durch den Umstand, dass Augustin wohl ein lateinischer Text vorgelegen hat und nicht der griechische, ersterer aber nicht von einem baptismus in mortem Christi spricht wie der griechische, sondern von einem baptismus in morte Christi. Aber der ursächliche und letzte Grund ist dies doch nicht.

Nachdem nun Augustin die Bedeutung des Todes und der Auferstehung, beide in Anlehnung an Paulus eng zusammenfassend, dargelegt hat, kommt er zu einer kurzen Betrachtung des Lebens Christi überhaupt, den umgekehrten Weg also gehend, wie die heutige Theologie. Quidquid gestum est in cruce Christi, in sepultura, in resurrectione tertio die, in ascensione in coelum, in sede ad dexteram Patris, ita gestum est, ut his rebus non mystice tan-

---

[1]) Ench. 55. [2]) Kühner, a. a. O. p. 50. [3]) Förster, Ambrosius etc. p. 166 ff. 305. [4]) ib.

tum dictis, sed etiam gestis configuraretur vita christiana, quae hic geritur[1]). Jedem einzelnen Geschehnis wird eine Abzweckung gegeben auf das sittliche neue Leben der Getauften, und zwar unter Heranziehung paulinischer Sprüche. Das Kreuz Christi deutet das Kreuzigen des eigenen Fleisches samt seinen Lüsten an[2]), das Begräbnis wird verknüpft mit Röm. 6_4 die Auferstehung mit Röm. 6_4b, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes mit Col. 3_1 ff.; quae sursum sunt sapite, non quae super terram[3]). So ist alles, was Christus erlebt hat, doch nur eine symbolische Darstellung dessen, was jeder einzelne Gläubige in sich erleben und nachbilden soll. Von der Heilsbedeutung der Auferstehung Christi in ihrer Beziehung auf unsere eigene Auferstehung wird in der Auslegung des zweiten Artikels geschwiegen. Später wird sie freilich im Enchiridion nachgeholt[4]). Zuweilen werden auch beide Gedanken neben einander gestellt[5]). Aber selbst in Beziehung auf unsere Auferstehung kommt sie lediglich in Betracht als ein exemplum exterioris hominis nostri[6]). Das geht aber letztlich doch nicht hinaus über die in der ersten Periode vorhandene Vorstellung von der Bedeutung der Auferstehung. Freilich wird nicht mit so dürren Worten wie dort gesagt, sie solle darthun, dass nichts vom Menschen untergehe. Aber die stets festgehaltene Ueberzeugung von der Auferstehung des Fleisches und die ausführliche Behandlung unserer Auferstehung im Enchiridion, die z. T. von ästhetischen Motiven getragen auf die spinösesten Fragen hinsichtlich der Wiederherstellung unseres leiblichen Stoffs sich einlässt, zeigt doch, dass der Grundgedanke derselbe geblieben ist. Die Auferstehung Christi ist ein Beispiel unserer Auferstehung, die also primär auf ein äusseres historisches Faktum gegründet wird. Die Ueberzeugung von der unvergänglichen Art christlichen persönlichen Lebens, welches gewonnen wird in der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und vom Glauben als göttliches Leben gewusst wird, dem gegenüber auch der leibliche Tod keine Gefahr bedeuten, sondern nur als der naturnotwendige Durchgang zum Leben betrachtet werden kann, vermisst man in den Ausführungen Augustins über die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi. Es wird noch nicht vom Glaubensleben aus die Auferstehung Christi gewürdigt. Hat doch auch Augustin in anderem Zusammenhang die Gewissheit der Auferstehung zurückgeführt auf die irrtumsfreie

---

[1]) Ench. p. 67. [2]) Gal. 5_{24}. [3]) Ench. p. 68. [4]) Enchir. p. 135.
[5]) VIII 891, 892 de Trin. [6]) ib.

Schrift. Wenn die Bibel im Schöpfungsbericht nicht recht berichte, wie könne man ihr dann trauen hinsichtlich ihrer Aussagen über andere Dinge, wie die Auferstehung der Toten und das ewige Leben [1]).

Wenn man die in diesem Zusammenhang entwickelten Gedanken Augustins überschaut, wird man allerdings nicht umhin können, zu betonen, dass die Ansätze zu einer psychologisch wahren Betrachtung der Erlösungsbedeutung Christi vorhanden sind. Das Lebensbild des auf Erden wandelnden Heilands, nicht bloss sein Tod und seine Auferstehung, das Bild des Christus, der die Worte Mth. 11 28. 29 sprach, steht im Vordergrund der Betrachtung. Die Menschwerdung Christi tritt formell zwar kaum zurück, wird aber unter eine andere Beleuchtung gestellt als wie sie in der griechischen Theologie üblich ist. Sie wird als der Erweis der Sünderliebe und der Barmherzigkeit Gottes begriffen, der durch diesen Liebesbeweis in den Herzen der Sünder die Gegenliebe weckt, sodass sie Gott und den Nächsten lieben. Die Erscheinung des demütigen Christus bricht den Stolz und macht das Herz demütig, dass es den Weg zu Gott findet. Denn nur der Demütige besteht vor Gott. Es ist der Pulsschlag echter christlicher Frömmigkeit, den man hier fühlt. In dem Gedanken von der Anschauung Christi liegt die Voraussetzung beschlossen zu einer dem geschichtlichen Bilde Christi und den Postulaten des Glaubens in gleicher Weise gerecht werdenden Christologie.

Aber Augustin hat damit weder etwas Neues in die christliche Theologie eingeführt, noch hat er den eingeschlagenen Weg bis ans Ende verfolgt. Es sind nur die psychologischen Voraussetzungen zu einer dem Heilsglauben entsprechenden Christologie. Augustin, mit der Beobachtungsgabe eines Jean Paul ausgestattet und mit dem reichen Natursinne des realistischen Afrikaners begabt, hat dies ihm verliehene Talent reichlich ausgenutzt. Aber die daraus resultierende psychologische Erkenntnis hat er nicht in einer ihrer dogmatischen Bedeutung entsprechenden Weise ins System zu bringen vermocht. Er ist auf halbem Wege stehen geblieben. Nicht nur, dass sein ganzes Geistesleben oszilliert zwischen Kirchentum und selbständiger Forschung, nicht nur, dass er die kirchliche Tradition des Abendlandes ebenso gründlich erhält, wie er sie andererseits, ohne dass ihm dies selbst freilich zum Bewusstsein gekommen wäre, ebenso gründlich

---

[1]) III 261 de gen. ad litt.

verlässt, er hat auch den Neuplatonismus nie überwunden, und die christologischen Gedanken der ersten Periode kehren in den späteren in gleicher Weise wieder. Freilich hat die Ausbildung der Gnadenlehre seine Grundanschauung völlig gewandelt. Aber innerhalb der Christologie ist das alte Schema geblieben. Es hat kein innerlich begründeter Ausgleich zwischen beiden stattgefunden. Indem Augustin den geschichtlichen Christus als blosses Mittel betrachtet, als den Ausgangspunkt, wie er ausdrücklich bemerkt, verhindert er eine religiöse Würdigung dieses Christus. Den Gedanken von der „Anschauung Christi“ hat er selbst diskreditiert und den seiner Christologie anhaftenden Rationalismus uud Moralismus nur durch die Gnadenlehre zu korrigieren vermocht, die aber nicht in der Offenbarung der Vaterliebe Gottes in Christo ihre Wurzel hat, sondern in dem den Gedanken der Absolutheit als obersten Gesichtspunkt hinstellenden philosophischen Gottesbegriff. Die gratia steht ausser jeder Beziehung zum geschichtlichen Christus und ist eine Strömung überhistorischer Art, welche neben der historischen Offenbarung sich als wirksam erweist[1]). So sind zwar die psychologischen Motive vorhanden, aber die inneren Verbindungslinien sind nicht gezogen. Die Anlehnung an die Synopse und Paulus ist nicht zu verkennen, und es gehört mit zur Charakteristik Augustins, dass er, wenn er dem Laurentius sagen will, was zum Heile nötig ist, nichts besseres zu thun weiss, als den Römerbrief zu paraphrasieren. Aber das vivere in Christo wird nicht paulinisch verstanden. Christus ist ein Beispiel des christlichen Lebens, und die einzelnen Akte seines Lebens und Sterbens, die gesta, sind nur eine Darstellung der vita christiana; es kommt ihnen also nur symbolische Bedeutung zu. Die Betrachtung des geschichtlichen Christus ist doch nur eine äusserliche, dem Moralismus zugewandte, ja zuweilen so sehr, dass eine völlige Loslösung von der Erscheinung Christi auch im Wortlaut der Gedanken Augustins stattfindet, sodass man, nun mit religiösen Motiven an diese Gedanken herantretend, die Mystik des ausgehenden Mittelalters erreichen würde. Es sind weder der geschichtliche Christus und der lebendige Herr innerlich den Glaubensforderungen entsprechend geeint, noch ist die Anschauung von der gratia Dei mit der von Christus innerlich und notwendig verbunden. Wo aber eine Ver-

[1]) cf. Reuter, a. a. O. p. 469.

bindung von Augustin versucht ist, und ein religiöses Bekenntnis zu Christus seinen Ausdruck finden soll, ist es nur geschehen auf Kosten der Selbständigkeit und Bedeutung der Person Christi und deren Erlösungsbedeutung. Endlich hat auch Augustin, abgesehen von der verschiedenen Deutung, die der Begriff der humilitas bei ihm erfahren hat, die Ueberzeugung von der Selbständigkeit und inneren Notwendigkeit derselben nicht gewonnen. So wenig Augustin es vermocht hat, in der Niedrigkeit die Hoheit und Göttlichkeit zu erblicken, vielmehr die celsitudo von der humilitas reinlich und vollständig geschieden hat, die Hoheit der Demut gegenübergestellt, so wenig hat auch die humilitas selbständigen Wert. Es kommt ihr nur eine relative Bedeutung zu. Die Anschauung der ersten Zeit, die von Christus vornehmlich als der via auctoritatis sprach, ist noch vorhanden; die humilitas Christi ist der sicherste Weg. Christus selbst, den Augustin nicht wahrhaft ethisch zu würdigen vermocht hat, rettet und heilt ebensosehr durch seine Wunderthaten als durch seine Geduld und Demut. Man wird also nur von den Ansätzen zu einer subjektiv-praktischen Erlösungsanschauung reden dürfen, die aber selbst nicht eine Originalität Augustins bezeugen.

10. Die Ueberordnung der Logoschristologie.

Aus dem bisher Gesagten würde sich die notwendige Folgerung ergeben, dass die Gedanken Augustins über die humilitas Christi nicht den Kern seiner Christologie bilden. Dass dem doch so sei, hatte Harnack behauptet, und Loofs war ebenfalls schliesslich zu dem Ergebnis gelangt, dass die über das positive Christentum hinausführenden Gedanken Augustins nicht als die Konsequenz seiner Gesamtanschauung zu betrachten seien, sondern nur als gelegentliche Ausläufer [1]). Das will aber doch nicht ganz ungezwungen sich vereinigen lassen mit dem Urteil, das Loofs über Christus als via bei Augustin gefällt hatte. Man kann auch dies Urteil, sonderlich aber das von Harnack gefällte, auf grund augustinischer Selbstzeugnisse nicht als zutreffend erachten, mag man nun auf die Lehre Augustins sein Augenmerk richten oder auf seine Frömmigkeit. Es ist für uns, die wir nachträglich Augustin zu verstehen suchen, nicht bloss interessant, sondern auch zum Verständnis der verschiedenen Seiten seines Geisteslebens nötig, den Kirchenmann

[1]) Loofs, Ltf. p. 224.

Augustin dem Biblizisten gegenüberzustellen, den Neuplatoniker, den Mystiker und Mönch dem, der das positive, geschichtliche Christentum betont. Aber der Mensch ist einer. Es treten diese verschiedenen Richtungen doch nicht sich ausschliessend auseinander, sondern haben ein bestimmtes Verhältnis zu einander. Augustin selbst hat es unternommen, die verschiedenen Grundlinien seiner Christologie in ihrem gegenseitigen Verhältnis darzulegen, und zwar so, dass man merkt, wo seine letzten und höchsten Interessen liegen.

Harnack selbst hat es auch nicht an Andeutungen fehlen lassen, die zu erkennen geben, wo wir diese höchsten Interessen zu suchen haben. Er lässt im zweiten Band seiner Dogmengeschichte die Bemerkung fallen, Augustin streife an die Auffassung des Origenes heran, dass der geschichtliche Christus hinter dem liege, der in vollkommener Liebe lebe[1]). Er zitierte ja ferner Dorners Urteil über den fortlebenden Christus, und in den einleitenden Worten seines Abschnittes über die weltgeschichtliche Stellung Augustins als Kirchenlehrer schreibt er, Augustin habe das Neue nicht konsequent geltend gemacht, sondern das Alte in dasselbe hineingebaut, ja in dem neuen Dom, den er errichtet habe, bilde der alte Bau gleichsam das Allerheiligste, welches man selten betrete[2]). Man sieht freilich auch hier, dass Harnack im neuen Dom verweilen möchte; aber diese Worte enthalten doch das Zugeständnis, dass für Augustin eigenes Empfinden, — und dies ist das Entscheidende —, das Alte das Wertvollste ist[3]). Diesen Grundsatz hat auch Harnack hinsichtlich einer anderen Frage in einer Auseinandersetzung mit Kahl vertreten. Kahl behauptet ja den Primat des Willens bei Augustin. Harnack weist nun darauf hin, dass Kahl selbst einräumen müsse, dass auf der letzten Stufe des Erkennens der neuplatonische Intellektualismus, der das Wollen vor dem Denken verflüchtige, die Konsequenzen des Standpunkts Augustins mehrfach durchbrochen habe und fügt dem folgende Bemerkung hinzu: aber die letzte Stufe entscheidet eben[4]). In einem späteren Abschnitt seiner Dogmengeschichte, in dem er über Bernhard handelt, schreibt er, man solle erwarten, dass, wer sich so in

---

[1]) II 80 Anm. 1. [2]) III 84. [3]) Man kann auch darauf hinweisen, dass Harnack ja auf die Schriften der ersten Periode verwiesen hatte, um die religiöse Eigenart Augustins kennen zu lernen (p. 8). Hier war aber die Logosspekulation die bestimmende, sowohl bezüglich des Systems als der Religiosität Augustins; die via auctoritatis hatte nicht selbständigen Wert. [4]) III 110 Anm. 2.

das Bild des leidenden Christus versenke, unmöglich die Anweisung des Origenes und Augustin zu wiederholen vermöge, dass man vom Wort der Schrift und vom Fleisch gewordenen Wort zum Logos aufsteigen müsse[1]). Was Harnack also bei der Darstellung der Bedeutung Christi für Augustin hervorzuheben unterlassen hat, bringt er doch nachträglich in anderem Zusammenhang zur Geltung. Es gilt darum, nun noch näher ins Auge zu fassen, wie Augustin in seiner Christologie diese letzte Stufe dargestellt und gewertet hat.

Wenn der geschichtliche Christus im besten Fall nur als ein Durchgangsstadium gelten konnte und als Mittel der direkten religiösen Wertung entbehren musste, so kann, unter Voraussetzung der die persönliche Einheit doch nur behauptenden, in Wahrheit aber auflösenden Zweinaturenlehre, unter Voraussetzung und Anerkennung der Bedeutung, die Christus selbst sich als bleibende zuschreibt bezüglich des Verhältnisses der sündigen Menschheit zu Gott, und unter Voraussetzung eines Glaubens an Christus, der bei dem historischen Wissen nicht stehen bleibt, sondern um ein lebendiges Gemeinschaftsverhältnis weiss, das Schwergewicht und die unmittelbare religiöse Schätzung nur dem Logoschristus zufallen. Man findet darum auch bei Augustin besonders oft den Gedanken ausgesprochen, dass der Glaube an den Fleisch gewordenen Christus uns hinführen müsse zu dem von Gott geborenen, welcher Gott bei Gott sei. Es ist nicht nötig diese Aeusserungen Augustins hier ausführlich wiederzugeben. In der Anschauung Augustins über Christus als via und finis kam dieser Gedanke in zahlreichen Zitaten zum Ausdruck. Christus als geschichtliche Erscheinung und Gegenstand des historischen Wissens ist nur Durchgangsmoment zu Christus dem ewigen Wort, dem Gegenstand des spekulativen Wissens. Dieser Gedanke bekundet die Ueberordnung, die im Gedankenzusammenhange Augustins der Neuplatonismus und nicht die „Anschauung Christi“ hat. Ueber dem credere steht das intelligere. Credat in Christum, ut possit intelligere Christum [2]). Ist Augustin eine eindringende Beobachtungsgabe in reichem Masse verliehen, so beseelt ihn doch auch ein mächtiger intellektueller Trieb. Er hat die ganze philosophische und humanistische Bildung seines Zeitalters verarbeitet[3]), und Zeit seines Lebens nach Erkenntnis verlangt, nach der veritas. Die beiden Grundrichtungen

[1]) III 304. [2]) IV 1714 enarr. in Ps. [3]) Nourisson, a. a. O. II 92 ff. 448.

seines Geisteslebens, die schon in der ersten Periode deutlich erkennbar sich offenbarten, sind ihm geblieben; aber auch das in der ersten Zeit vorhandene Verhältnis beider zu einander besteht noch. Augustin hat wohl eine Entwicklung durchgemacht; aber sie stellt sich nicht dar als ein Bruch mit seiner Vergangenheit. Die Grundlinien, ihre Richtung und ihr gegenseitiges Verhältnis sind nicht prinzipiell geändert. Was Reuter hinsichtlich der Stellung Augustins zur Philosophie behauptet[1]), dass er im Grossen und Ganzen die positive Stellung der ersten Periode nicht verändert habe, sodass man trotz aller Widersprüche doch von einer identischen Lehre sprechen könne, das gilt auch für seine Christologie. In seinen ersten theologischen Schriften hat er bereits die Grundstimmungen und Richtlinien fixiert, denen er Zeit seines Lebens treu geblieben ist. Wie in seiner Erkenntnistheorie man durch den Glauben hindurch fortschreitet zum Erkennen und zur visio, so überträgt sich dieser Gedanke auf die Christologie in der Weise, dass man vom geschichtlichen Christus zum Logos gelangt. Dadurch trägt er auch in seine Christologie jene Stimmung hinein, die der an den humilis Christus sich anschliessenden, an das Willensleben sich wendenden Betrachtung fremd ist, den Quietismus der Mystik, den Quietismus des rein theoretischen Meditierens, der alles praktische Handeln ausschliesst. Reuter meint freilich darauf hinweisen zu müssen, dass Augustin die Konsequenzen seiner Mystik nicht gezogen habe[2]), die erfordert hätten, auch das geistige Leben der Vollkommenheit aufzulösen als einen Rest des Weltlebens. Aber es handelt sich für uns gar nicht um die Stellung, die Augustin dem irdischen Leben gegenüber eingenommen hat. Wendet man diesem seine Aufmerksamkeit zu, dann hat Reuter allerdings Recht. Nur in der ersten Periode sahen wir Augustin die mystische Ekstase beschreiben und erleben. Das hat später aufgehört. Reuter hat Recht, wenn er darauf hinweist, dass Augustin Gottesliebe und Nächstenliebe in ihrem unauflöslichen Zusammenhang dargelegt habe[3]), dass das höchste Gut erstreben und gut leben ihm als untrennbar gelte. Wir haben ja auch in den Gedanken Augustins über den Christus humilis reichlich Gelegenheit gehabt, diese ethische, der Mystik abgewandte Seite kennen zu lernen. Man kann auch noch darauf hinweisen, dass Augustin innerhalb der Christologie unter Zugrundelegung der Naturenlehre diese Gottesliebe und Nächstenliebe verknüpft hat. Cum ergo membra Christi diligis,

---

[1]) a. a. O. p. 450. [2]) a. a. O. p. 467. [3]) ib.

Christum diligis; cum Christum diligis, Filium Dei diligis; cum Filium Dei diligis et Patrem diligis [1]). In der Liebe zu Christus wird das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe erfüllt. In Christo habes totum. Deum tuum vis diligere? Habes in Christo: in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Proximum vis diligere? Habes in Christo: Verbum caro factum est [2]).

Aber gerade diese Ausserung zeigt, dass Augustin die Nächstenliebe, also überhaupt die ethische Seite des Christentums nur als eine vorübergehende Erscheinung betrachtet hat. Wenn es sich um die Vollendung handelt, um die volle Seligkeit, so ist Augustin der Gedanke Luthers fremd, dass das höchste Gut selbst nicht anders als sittlich gedacht werden könne, dass Seligkeit und Gerechtigkeit immer unlöslich mit einander verbunden seien. Die vita aeterna, das selige Leben überhaupt, besteht für Augustin, wie bereits in der ersten Periode sich uns offenbarte, in der Kombination der beatitudo mit der veritas. Es ist die selige Ruhe des Schauenden, die bereits einigen wenigen hier auf Erden eigen gewesen ist, wenn die mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata und man, wie Paulus, nicht weiss, ob man im Körper oder ausserhalb des Körpers ist, sicut solet in vehementiori ecstasi [3]); und auch andere Heilige, nondum ita defuncti, ut sepelienda cadavera remanerent, sind dieser excellentia revelationis gewürdigt worden [4]). Diese einigen Auserlesenen bereits hier auf Erden zugestandene Vergünstigung, der Augustin sehnsuchtsvoll entgegenschaut, ist eine Ruhe, der jede irgendwie geartete Bethätigung fehlt. Maria war intenta in verbum ejus; quieta scilicet ab omni actione, et intenta in veritatem secundum quemdam modum, cujus capax est ista vita . . [5]). In der regio intellectualium vel intelligibilium wird die beata vita getrunken in fonte suo, inde aspergitur aliquid huic humanae vitae [6]). Dem irdischen kommt nur vorübergehende Bedeutung zu, und die praktische Bethätigung im Handeln wird nur als die Bedingung für die zukünftige visio, welche davon absieht, angesehen.

So liegt auch das Schwergewicht der Christologie auf diesem intellektualistischen, quietistischen Gebiet, und das Verbum ist trotz aller Betonung des Verbum caro factum das übergeordnete Moment. Augustin hat in diesem Zusammenhang die biblische Redeweise

[1]) III 2056. [2]) V 1206. [3]) II 610 ep. 147. [4]) ib. [5]) VIII 834 de Trin. [6]) III 476 de gen. ad litt. Lib. XII 26 54.

von den Schwachen, welche der Milch bedürfen und den Starken, welche feste Speise geniessen können, gebraucht und nähert sich so bei der intellektualistischen Fassung dieses Schriftworts der alexandrinischen Theologie. Die Offenbarung ist eine Art Introduktionsmittel, für die spirituales nicht das letzte. Im 14. Buch seiner Schrift de trinitate unterscheidet er in diesem Sinn die scientia von der sapientia. Die historische Persönlichkeit Christi ist bloss ein Vehikel. Lac nostrum Christus humilis est; cibus noster, idem ipse Christus aequalis Patri. Lacte te nutrit, ut pane pascat: nam corde contingere Jesum spiritualiter, hoc est cognoscere quia aequalis est Patri[1]). Der homo Christus . . . lac dicitur parvulorum, cum bene ab spiritualibus capitur, invenitur Dominus angelorum. Dies vermögen aber nur die Fortgeschritteneren, die proficientes[2]). Es ist etwas Grosses, intelligere Verbum Deum apud Deum in principio, per quod facta sunt omnia: qualem se cognosci volebat, quando ait Philippo: tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me, Philippe[3])? Solange wir noch nicht imstande sind, das Verbum Gottes zu schauen, mögen wir uns an das Fleisch gewordene Verbum halten[4]). Vere dictum est lac. Lac enim dat parvulis, ut cibum sapientiae det majoribus. Lactare patienter, ut avide pascaris. Wir sind die parvuli und invalidi, die noch der Milch bedürfen[5]). Aber so wenig die Kinder bei der Milch verharren, sondern zu fester Speise übergehen, so auch der Christ, der die beatitudo nicht in der Zuwendung zum Christus humilis erlangt, sondern nur, wenn er das erreicht, quod semper beatum manet[6]). Es giebt parvuli in Christo, nämlich percipere non volentes, i. e. intelligere et nosse, was sie haben. Sie begreifen nicht die allmächtige Gottheit und die Einheit der unveränderlichen Trinität[7]). Philippus wird, ut interim fidei oculos sanaret (sc. Christus), prius admonetur secundum fidem, ut possit ad speciem pervenire . . . prius credat, ut possit oculus sanari quo videat[8]). Es dürsten die Gläubigen nach der forma Dei, dem Verbum, welches Gott ist bei Gott, durch welches alles gemacht ist[9]).

Ob dieser Durst freilich hier gestillt wird, und der Christ dazu gelangt, von der Milch zur festen Speise überzugehen, könnte zweifelhaft erscheinen, wenn man folgende Aeusserung Augustins betrachtet, die in mehrfacher Beziehung interessant ist, aber auch

---

1) III 1998. 2) III 1883. 3) III 1998 cf. IV 342 enarr. in Ps. 4) Man vgl. damit die nplt. Erlösungslehre der Presbyterzeit. 5) V 670. 6) V 664. 7) V 462. 8) V 541. 9) III 1592.

einzig in ihrer Art: das Wort „in principio erat Verbum“ non percipit animalis homo ... Audeo dicere forsitan nec ipse Joannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit; quia de Deo homo dixit: et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo[1]). Aber es heisst doch sehr bald von Johannes: contemplabatur divinitatem Verbi[2]). Johannes und andere waren hindurchgedrungen zu dem, was Christus ist und was er war, und haben dies gesehen[3]). Andere, die als parvuli den Logos noch nicht erkennen können, mögen sich klammern an das Kreuz und die Leiden Christi[4]). Es kann darum Augustin an seine Zuhörer die Mahnung richten: capiat quisque ut potest, in quantum potest: et qui non postest, nutriat cor, ut possit. Unde nutriat? De lacte nutriat, ut ad cibum perveniat. A Christo per carnem nato non recedat, donec perveniat ad Christum ab uno Patre natum, Verbum Dei apud Deum, per quod facta sunt omnia: quia illa vita est, quae in illo est lux hominum[5]). Man soll darum die Milch nicht so geben, ut semper non intelligant Deum Christum[6]). Nun sagt freilich Augustin in demselben Zusammenhang, nec sic ablectandi, ut deserant hominem Christum[7]). Daraus ergiebt sich, dass er die origenistische Anschauung hier wenigstens nicht teilt. Aber dass diese Auffassung Augustins von Christus als lac und cibus zu der origenistischen hinführt, und dass ihr eine ähnliche Stimmung zu grunde liegt, zeigt doch der Umstand, dass Augustin sagen konnte, man möge solange am Menschen Jesus festhalten, bis man gelange zu Christus dem Gott gleichen Verbum. Das schliesst doch die Möglichkeit in sich ein, dass man nun absehen könne vom Menschen Jesus. Man steht demnach demselben Schwanken gegenüber, welches in der Lehre von der Person Christi bemerkbar war, wo auch die beiden Tendenzen zum Vorschein kamen, die Menschheit völlig gegenüber der Gottheit verschwinden zu lassen, und die Menschheit in ihrer Besonderheit festzuhalten.

Augustin hat auch 2. Cor. 5_{16} in ganz derselben Weise ausgelegt wie Origenes, dem zufolge der Logos diejenigen, welche die Frucht seines irdischen Lebens im Glauben sich aneignen, durch seine Menschheit hindurchführen will ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτὸν, ὅπερ ἦν πρὶν γένηται σάρξ, ὥστε αὐτοὺς ... εἰπεῖν τό· εἰ καὶ κτλ. 2. Cor. 5_{16}[8]). Mit oder ohne ausdrücklichen Hinweis auf dies freilich völlig missverstandene Wort Pauli führte Augustin ja aus, dass man vom

---

[1]) III 1379. [2]) III 1381. [3]) III 1389. [4]) III 1389. 1880. 1883. [5]) III 1388. [6]) III 1883. [7]) ib. [8]) c. Cels. 6_{68}. Loofs, Leitf. p. 129.

Menschen, dem reformator, hindurchdringen müsse zum Verbum, dem formator aller Dinge. Aus der Stellung zu 2. Cor. 5 16 kann man überhaupt einen Schluss ziehen auf die Theologie eines Mannes und auf die ihn treibenden letzten Motive. Auch noch Bernhard hat sich auf 2. Cor. 5 16 gestützt, wenn er verlangt, dass man vom Bilde des historischen Christus sich erheben müsse in geistlicher Liebe zum Christus κατὰ πνεῦμα, und die Liebe zu Christus noch als eine fleischliche beschreibt, welche sich anschliesst an das, was Christus auf Erden, was der Mensch Jesus vollführt hat. Harnack weist nach, dass trotz aller Steigerung der Anschauung und trotz der lebendigsten Hingabe an die Person Christi doch Bernhard den Tribut habe zahlen müssen, den jede Mystik zu zahlen habe, die Stimmung der Verlassenheit nach dem seligen Gefühl der Vereinigung und die Vertauschung des geschichtlichen Christus mit dem zerfliessenden Bilde des idealen[1]); das letztere erklärt er gerade bei Bernhard für besonders auffallend. Wenn nun Harnack die vorübergehende Bedeutung des Christus im Fleisch bei Bernhard, der doch das Bild des Menschen Jesus mehr betont als Augustin, hervorhebt, dann hätte dies auch in der Darstellung der Bedeutung Christi für Augustin geschehen müssen. Indem Harnack dies aber unterlässt und die Anschauung Christi nicht nur in den Vordergrund stellt, sondern auch als den Nerv der Christologie Augustins beschreibt, wird eine falsche Vorstellung über den Wert und die Bedeutung, die Augustin selbst dem Bilde des geschichtlichen Christus zuerkennt, erweckt. Es ist die Anschauung Christi nur ein initium fidei, quod custodit animam donec roboretur. Lacte nutritur, ut perveniat ad habitudinem et firmitatem cibi solidioris; ut possit intelligere: in principio erat Verbum[2]). Dies erfordert eben majores vires, ut possit capi[3]). Der erste Teil des johanneischen Prologs contemplativam vitam requirit, et intellectuali mente cernendum est. Qua in re quanto magis quisque profecerit, tanto fiet sine dubitatione sapientior[4]). Nicht das Hineinleben in den Christus, wie ihn die synoptischen Evangelien zeigen, fördert die Weisheit des Christen, sondern die Erkenntnis des Logos, die visio des Ewigen. Die contemplatio des Verbum macht uns selig[5]).

In gleicher Weise wie 2. Cor. 5 16 hat Augustin das Wort des Auferstandenen an Maria „rühre mich nicht an“ ausgelegt. Sic

[1]) Harnack, a. a. O. III 304. [2]) IV 342 enarr. in Ps. [3]) ib. [4]) VIII 1014. 1033 de Trin. [5]) VIII 1013 de Trin.; III 483.

in se credi voluit Jesus, h. e. sic se spiritualiter tangi, quod ipse et Pater unum sint. Ejus quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad Patrem, qui sic in eo profecerit ut Patri agnoscat aequalem: aliter non recte tangitur, i. e. aliter non recte in eum creditur . . . Noli in me sic credere, quemadmodum adhuc sapis; noli tuum sensum huc usque pertendere quod pro te factus sum, nec transire ad illud, per quod facta es[1]). Diese Worte sind um so bedeutungsvoller, als sie sich nicht auf die Person Christi beschränken, sondern auf die Thätigkeit des homo und des Verbum ausdrücklich eingehen. Der Glaube an die Heilsthätigkeit Jesu und sein irdisches Heilswerk, welches er als Mensch beschafft hat, wird als unzureichend erklärt. Man muss fortschreiten zu der Schöpferthätigkeit des Verbum, zu dem, durch den alles gemacht ist. Die humanitas ist ja, wie Augustin im Anschluss an 2. Cor. 5_{16} ausführt, dasjenige, welches vorübergeht, während die Gottheit bleibt. Divinitas stat, humanitas transit[2]). Durch Berührung dieses Christus stans wird unser Auge geheilt. Ibi enim sanatur oculus, quando intelligitur Christi divinitas[3]). Es wird das Auge derer geheilt, die da rufen, wenn er vorübergeht, i. e. oculi . . . bene operantium per eam fidem, quae dispensata est temporaliter ad erudiendos nos parvulos . . . ut stans Jesus i. e. incommutabilis manens Dei sapientia et majestas Verbi Dei, per quod facta sunt omnia, aperiat oculos vestros[4]).

Förster hat[5]) zwar richtig behauptet, es genüge nicht der Glaube an den Logos. Diese religionsphilosophische, philonische und platonische Auffassung habe Augustin in den Predigten gründlich überwunden. Vielmehr müsse sich unser Glaube gründen auf den geschichtlichen Erlöser. Darin scheint das Zugeständnis zu liegen, dass Augustin wenigstens in seinen anderen Schriften diese Anschauung teile. Das wäre aber unrichtig. Die Predigten unterscheiden sich nicht von den übrigen Schriften Augustins. Förster unterlässt es aber ferner zu zeigen, was Augustin unter der Begründung unseres Glaubens auf den geschichtlichen Erlöser verstehe. Auch Origenes hat nicht die religionsphilosophische, philonische Auffassung geteilt. Vollert weist mit Recht darauf hin[6]), dass die christlich alexandrinische Religionsgeschichte eines Clemens und Origenes nie in die griechische Wissenschaft eingegriffen habe, dass es sich ihr nicht um mystische Betrachtung der Weltgesetze

[1]) III 1957. V 1144. 1152. 1155. [2]) V 547. [3]) ib. [4]) ib. V 547. [5]) Studien und Kritiken, a. a. O. p. 307. [6]) Vollert, Die Lehre Gregors v. Nyssa von der Apokatastasis, p. 4.

handle, sondern um geschichtliche Personen und Thatsachen äusserer und innerer Erfahrung, um die grosse Wahrheit, dass Gott Mensch geworden sei, sich im Sohne offenbart habe und alle Stufen der Erniedrigung durchschritten habe, es dadurch möglich machend, die Menschen zu sich emporzuziehen. Hinsichtlich der Begründung des Glaubens stehen Origenes und Augustin auf derselben Stufe. Es kann sich nur um die Frage handeln, ob Augustin es für erforderlich erachtet, auf der höheren Stufe der Gnosis oder intelligentia, die er ja der fides gegenüberstellt, vom geschichtlichen Christus ganz zu abstrahieren. Dass er diesen Gedanken nahe streift, war schon gezeigt.

Wie hoch Augustin die Verbumchristologie wertet, zeigt auch folgende Aeusserung, in der er von der dreifachen Bezeichnung Christi in der Schrift redet, von Christus als dem coaequalis Patri, vom Mensch gewordenen Christus und vom totus Christus in plenitudine ecclessiae. Ad primum modum insinuandi Domini ..... pertinet illud quod nobilissimum et praeclarissimum est in evangelio secundum Joannem (Joan. 1_{1-5}) ... Miranda et stupenda verba haec [1]). Wenn Augustin die sublimitas und divinitas des Verbum anschaut, pigrescit cogitatio de recenti ejus contemplatione quae erat in divinitate descendere ad ejus humilitatem [2]). D a r u m i s t a u c h d a s J o h a n n e s e v a n g e l i u m w e i t h ö h e r z u s c h ä t z e n a l s d i e S y n o p s e. Denn diese erzählt nur, was Christus per humanam carnem temporaliter gethan hat. Porro autem Joannes ipsam maxime divinitatem Domini, qua Patri est aequalis, intendit, eamque praecipue suo evangelio, quantum inter homines sufficere credidit, commendare curavit. Itaque longe a tribus istis superius fertur, ita ut hos videas quodammodo in terra cum Christo homine conversari; illum autem transcendisse nebulam, qua tegitur omnis terra, et pervenisse ad liquidum coelum, unde acie mentis acutissima atque firmissima videret, in principio Verbum Deum apud Deum, per quem facta sunt omnia [3]). Während Christus als König leitet und als Priester sühnt, erleuchtet er als Verbum [4]), reficit mentes. Erst durch die participatio des Verbum wird jede anima rationalis selig [6]). Das Verbum ist Christus, in quo requiescunt Angeli et omnes coelestes mundissimi spiritus in sancto silentio [7]). Das Eine, welches nötig ist, ist unum illud supernum,

---

[1]) V 1493. V 229. [2]) IV 1081 enarr. in Ps. [3]) III 1045 de cons. ev. [4]) III 1228. IV 826 enarr. in Ps. III 392. [5]) III 1692. [6]) II 378 ep. 102. [7]) VI 331 de catez. rud.

unum ubi Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum[1]). Rein den neuplatonischen Neigungen folgend, und völlig von jeder äusseren Vermittelung absehend ist folgendes Wort: Maria vivebat de Verbo, sed sonante verbo. Erit vita de Verbo, nullo sonante verbo. Ipsum Verbum vita est[2]).

Dass hier nun der eigentliche Augustin der späteren Zeit uns entgegentritt, kann natürlich nicht behauptet werden. Es kann dies nur als eine vorübergehende Rückkehr zu jener Position beurteilt werden, die in der ersten Zeit die bestimmende war. Sie zeigt aber, wie tief der Neuplatonismus in ihm Wurzel gefasst hatte. Aber eins ist ihm doch geblieben aus jener Zeit: die Ueberordnung des Verbum über den Christus humilis, die Ueberordnung der pantheistisch-quietistischen Mystik über die Energie des Wollens, der freilich die Priorität zukommt, aber nicht der Primat. In der Christologie Augustins erkennt man unschwer die Nachwirkung seiner ersten neuplatonischen Epoche. Dort fiel ja der den Menschen umgebenden Welt die Aufgabe zu, ihn zur Einkehr in sich selbst zu bringen, dass er mit der ewigen Wahrheit sich verbinde. Diesen Platz füllt jetzt der Christus humilis aus. Er übernimmt jetzt die admonitio, die damals dem ordo zukam. Im übrigen wird nichts geändert. Denn das Verbum, zu dem der Christus humilis und reformator hinführt, ist der Christus formator, der alles geschaffen hat und in dem alles seinen Bestand hat, die intelligible Welt. In der visio des Verbum, welche die Seligkeit bedeutet und in heiligem Schweigen sich vollzieht, schaut man die gesamte Welt der ewigen, unveränderlichen Ideen. Wie in der Lehre von der Person Christi die Gottheit und Menschheit trotz der griechischen Konstruktion des Gottmenschen auseinander traten, so treten auch hier in der Heilsauffassung christliche und neuplatonische Gedanken auseinander, in der Weise, dass letztere das Uebergewicht erhalten. Indem Augustin die christlichen Gedanken, die reformatio, die Wiedergeburt, die Demut, mit dem Christus reformator, dem Menschen Jesus verknüpft, hat er ihnen in seiner Gesamtanschauung eine untergeordnete Stellung zugewiesen. Er hat Fragen der Erkenntnis, wie sie einen im Neuplatonismus sich bewegenden Denker beseelen, über die sittlichen Fragen gestellt; er hat dem als kosmische Potenz gewerteten Verbum eine höhere Bedeu-

[1]) V 614. [2]) V 925.

tung zuerkannt als dem homo, an den sich christlich soteriologische Gedanken anschliessen.

Harnack weist in seiner Besprechung des Enchiridion darauf hin[1]), dass Augustin im ersten Artikel keine Kosmologie gegeben habe: es werde ausdrücklich die Physik als Inhalt der Dogmatik abgewiesen, daher fehle auch jede Logoslehre. Alles in der Religion beziehe sich auf Gott als die Quelle alles Guten und auf die Sünde. Das ist bezüglich des Enchiridion richtig. Aber man darf nicht vom Enchiridion aus ein Gesamturteil fällen, da die Kürze dieser Schrift uns nicht die letzten Motive Augustins zu erkennen gestattet. So betont Augustin, wie auch Harnack nachdrücklich hervorhebt, in dieser Schrift die Einheit der Person. Aus anderen Schriften wissen wir aber, dass es vornehmlich trinitarische Motive waren, die Augustin zu dieser Betonung veranlassten, und dass er die christologische Einheit nicht auf dieselbe Stufe wie die trinitarische Einheit stellte. Der transzendente Gottesbegriff hat Augustin doch genötigt, das Verbum als Mittelglied, richtiger als Vermittler der Schöpfung aufzufassen; das Verbum bleibt eine kosmische Potenz. Es zeigt sich in diesen letzten Ausführungen Augustins über das Verbum und die Wertung desselben, dass Augustin einer evangelischen Dogmatik noch sehr fern steht; er hat weder es vermocht, in der Menschheit die Gottheit zu finden, in der humilitas die celsitudo, da er es nur zu einer Menschheit neben der Gottheit bringt, noch hat er von den christlichen Heilsfragen aus seine Christologie gestaltet. Sein Ausgangspunkt ist die Metaphysik des Neuplatonismus. Nicht als wäre dies ein bloss formaler Mangel. Augustin hat selbst mit seinen Frömmigkeitsempfindungen in dieser evangelischer Frömmigkeit fremden Welt gelebt. Sein eigenes Innenleben ist mit seinen metaphysischen, in neuplatonische Beleuchtung gestellten Glaubenssätzen unzertrennlich verbunden. Er hat es gelernt, im Laufe seines Lebens die Gestalt des Christus humilis in einziger Weise zu betonen, aber ohne es zu einem Bruch mit seiner Vergangenheit kommen zu lassen. Er kam nicht weiter, als den Christus humilis als ein Mittel aufzufassen, um zum Verbum zu gelangen. Eine religiöse Versenkung in das Lebensbild Jesu ist Augustin unbekannt. Vielmehr: pigrescit cogitatio descendere ad ejus humilitatem. Es hat Augustin die ethische Seite des Christentums stark betont; aber die eigentlich christlichen Ge-

[1]) Harnack, a. a. O. III 212.

danken haben nur präparatorischen Wert. Die beatitudo wird erlebt in der vom Handeln absehenden, in stillem, heiligem Schweigen sich vollziehenden Schauung des ewigen Verbum. Augustin hat ein offenes Auge gehabt für die Wirklichkeit; aber die Geschichte ist mehr Geschichte der Gottheit als der Menschheit. Augustin hat viel gebetet; aber seine Gebete richtet er an Gott, der ja die Trinität ist, selten an das Verbum, nie an den Christus humilis. Ein religiöses Verhältnis kennt er nur zu dem Logos, der auch nur im Herzen der Gläubigen wohnen kann. Seine Schriften schliesst er öfters mit einem Preise der Trinität, nie mit einem Hymnus auf den Christus humilis, in dem Gott sich offenbarte. Die Stellung, die Augustin dem Logos gegenüber einnimmt, kann nur das Ergebnis erhärten, das wir aus seiner Stellung zum Christus humilis erschlossen. So zieht sich durch alle Schriften hindurch eine bestimmte, nie unterbrochene oder anders gerichtete Linie. Darin harmonieren wieder die sonst disparaten Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk, dass der Logosgedanke der übergeordnete ist. Was in der ersten Zeit die Hauptsache war, ist es auch in der Folgezeit geblieben. Im Hinblick sowohl auf das System wie auf die Frömmigkeit Augustins prävaliert die Logoschristologie. Als Nerv und Kern seiner Christologie kann man das nicht bezeichnen, dem nur transitorische Bedeutung zukommt. Von geschichtlichen Momenten eilt er fort zu ewigen, und nur in der Beziehung sind Schwankungen spürbar, dass Augustin stellenweise ganz an Origenes herankommt und den Neuplatonismus rein durchführt, während er für gewöhnlich am homo festhält, aber als einem blossen Durchgangsstadium. Religiöse Gründe forderten diese Kombination. Augustin hatte ja den homo und Deus begrifflich völlig auseinandergehalten. Er hatte ferner im Anschluss an ein missverstandenes Schriftwort den mediator im homo erblickt, d. h. im homo der Zweinaturenlehre, freilich diese Position nicht immer durchgeführt. Liegen die Verhältnisse nun so, dass das Prädikat der Gottheit auf den Menschen keine Anwendung finden kann, muss sich notwendig das religiöse Interesse dem Verbum allein zuwenden, und die Zweinaturenlehre, die mit der augustinischen Heilsauffassung im ganzen nur äusserlich verbunden ist, zerspaltet wie die Person, so das Werk Christi und macht es notwendig, den Hauptton auf jenen Teil zu legen, der von dem, bei Augustin nun zufolge seiner neuplatonischen Vergangenheit kosmisch orientierten Logosgedanken aus bestimmt wird. Die neuplatonische Vergangen-

heit Augustins konnte diesen Prozess nur begünstigen. Dann konnte aber Augustin in seinen Gedanken über den Christus humilis nicht über das Schema des Moralismus und die fides historica hinauskommen. Seitdem aber die Gnadenlehre die frühere pelagianische Anschauung beseitigt hatte, konnte er den Moralismus der Christologie nur nachträglich korrigieren, ohne dass das christologische Schema selbst davon berührt wurde; es wurde nur desavouiert. Versetzt man sich in die Empfindungswelt Augustins, legt man den Massstab an, den Augustin selbst angelegt wissen will, dann ist nicht der Christus humilis, sondern die Logoschristologie Nerv und Kern seiner Christologie. Hier sammeln sich die höchsten frommen Erregungen unseres Kirchenvaters. Das Verbum ist der lebendige Christus, nach dem Augustin sich sehnt. Nicht nur in der Lehre von Christus besteht zwischen Augustin und den sächsischen Reformatoren ein grundlegender Unterschied. Auch seine Frömmigkeit ist, im Rahmen der Christologie betrachtet, von der eines Paulus und Luther unterschieden, und es ist ihm nicht gelungen, die seiner Gnadenlehre zu grunde liegende Stimmung, die auf Paulus hinweist, in der Christologie zum Ausdruck zu bringen und der Gesamtanschauung harmonisch einzuordnen. Es werden disjecta membra zusammengefügt, und Paulus wird innerhalb der christologischen Anschauungen Augustins in moralistischer Weise veräusserlicht, der pantheistisch gerichteten neuplatonischen Frömmigkeit der Primat zuerkannt.

§ 25. Umfang der Erlösung.

Bekanntlich erfordert die Gnadenlehre Augustins eine Beschränkung der Erlösung auf die electi. Evangelische Dogmenhistoriker haben dies Moment auch stets hervorgehoben. Dagegen haben katholische Dogmenhistoriker, um die Orthodoxie unseres Kirchenvaters zu retten, die Universalität des Heils als augustinische Anschauung darthun zu müssen gemeint. Schwane kann allerdings sich dem Eindruck nicht entziehen[1], dass Augustin die Ansicht teile, das Erlösungsverdienst Christi beschränke sich nur auf eine bestimmte Anzahl. Nur dürfe man daraus nicht die Folgerung ziehen, dass Christus nach der Meinung Augustins nicht für alle gestorben sei. Dies folge in keiner Weise aus der Gnadenlehre Augustins. Nach

[1]) a. a. O. II 407.

der Lehre Augustins komme der Tod Christi wirksamer Weise allerdings nur denjenigen zu gute, welche durch den Glauben eine mystische Vereinigung mit ihm eingehen. Sonst aber reiche das Erlösungsverdienst Christi von Seiten seiner inneren Kraft und möglichen Wirksamkeit für alle aus. Nun ist es nicht richtig zu sagen, Augustin beschränke die Erlösungsbedeutung Christi auf einzelne electi. In der realistisch-mystischen Erlösungsauffassung, in der Stellvertretungs- und Loskaufungstheorie liegt die Konsequenz beschlossen, dass Christus für alle gestorben sei. Seine Anschauung über den Christus humilis verbietet es ebenfalls, die Erlösung auf eine bestimmte Anzahl zu beschränken. So hat denn auch Augustin es an direkten Aeusserungen, die die Universalität des Heils zur Voraussetzung haben, nicht fehlen lassen, hierin der Tradition der Kirche und seinem Lehrer Ambrosius folgend. Grade in Anlehnung an die Opfertheorie hat Augustin es öfters zu universalistischen Aussagen kommen lassen, worauf wir bereits hinweisen konnten. Christus ist der Versöhner der ganzen Welt, der propitiator peccatorum nostrorum, non tantum nostrorum, sed totius mundi[1]). Durch ihn ist die grosse Masse des Menschengeschlechts, die Gott entfremdet war, mit Gott versöhnt[2]). Christus hat sein Blut ein Mal dahin gegeben, et pro omnibus[3]). Wäre Christus nicht gekreuzigt, wäre sein Blut nicht geflossen; dann wäre aber auch der Erdkreis nicht losgekauft[4]). In solchen Ausführungen vergisst Augustin seine Gnadenlehre, das Werk des geschichtlichen Christus tritt mehr in den Vordergrund, und zwar in einer Weise, dass man, wenn man auf den blossen Wortlaut sich beschränken dürfte, von einer Notwendigkeit des Todes Christi sprechen könnte. Das verbieten aber die Prämissen Augustins; die Notwendigkeit des Todes Christi wird man nicht anders fassen dürfen, als wie die Notwendigkeit der Menschwerdung. Es ist aber immerhin beachtenswert, dass der Opfer- und Loskaufungsgedanke Augustin zu solchen Aeusserungen veranlasst hat. Die innere Logik der aufgenommenen Theorieen führt Augustin zum Bekenntnis des Universalismus, welches er auch in der Polemik gegen die Donatisten ausgesprochen hat. Es sei absurd, dass Christus nur für einen Bruchteil der Afrikaner gestorben sei. Gegen Parmenian weist er auf das Schriftwort hin: in semine tuo benedicentur omnes gentes[5]). Eine Auslegung von 2. Cor. 5 14. 15, die freilich Pauli Sinn nicht

---

1) II 338 ep. 93. 2) V 1332. 3) V 1515. 4) V 685. 5) IX 38 c. Parm.

trifft, giebt ihm gleichfalls Gelegenheit, den Tod Christi für alle geltend zu machen. Christus ist gestorben für diejenigen, welche mortui sind, d. h. diejenigen, welche in Sünden dahinleben. Ac per hoc, unus, inquit, pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt: ostendens fieri non potuisse ut moreretur nisi pro mortuis. Ex hoc enim probavit omnes mortuos esse, quia pro omnibus mortuus est unus .... Accipe, salubre est, nolo moriaris. Unus pro omnibus mortuus est; ergo omnes mortui sunt [1]). Augustin zitiert diesen Satz Pauli sehr oft, namentlich in seinen antipelagianischen Schriften. Hätte er ihn ohne weitere Auslegung gebracht, so könnte man im Zweifel darüber sich befinden, ob man Augustins Denken mit dem Pauli identifizieren dürfe. Nun zeigt die Auslegung freilich, dass das durchschlagende Interesse Augustins dem Erweis der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts gewidmet ist. Aber die Auslegung lässt doch erkennen, dass er die Allgemeinheit des Heils hier nicht in Frage stellt, die er auch in der viel früheren Schrift de agone christiano ein Mal sehr stark betont hat: O medicinam omnibus consulentem, omnia tumentia comprimentem, omnia tabescentia reficientem, ... omnia perdita reparantem, omnia depravata corrigentem [2])! Das Wort „omnibus“ ist gewiss nach Analogie der folgenden Worte „omnia“ neutrisch zu verstehen. Man darf aber nicht an den Neutris Anstoss nehmen, als habe Augustin nur an die Sünde gedacht, nicht an die Sünder. Denn Augustin fährt fort: Quis sibi esse clausum regnum coelorum putet, qui cognoscit publicanos et meretrices imitatos esse Filium Dei [3])? Das sind Worte, die aus der Schrift selbst erwachsen sind. In seinen Predigten hat auch Augustin die absolute Prädestination einmal umgebogen in die Präscienz und die sittliche Qualität der einzelnen als mitbestimmend für die Erwählung hingestellt. Quia Christus Jesus ad gentem Iudaeorum venire debuit videndus, occidendus, et lucraturus eos inde quos ante praescivit .... ibi erat granorum occulta dignitus [4]). Für die Predigt, die sich mit einem Apell an die Zuhörer wendet, ist die Prädestinationslehre nicht geeignet.

Aber dies ist weder die einzige noch die vorwiegende Gedankenreihe. Augustin hat mannigfach die Erlösungsbedeutung Christi beschränkt auf die credentes oder conversi und electi. Es ist nicht nötig, auf alle jene Aeusserungen sich einzulassen, die eine Prädestination und Reprobation voraussetzen. Durch seinen Einge-

---

[1]) X 825 c. Jul. [2]) VI 298 de ag. ch. [3]) ib. [4]) V 483.

borenen hat Gott zur Gotteskindschaft berufen das Volk der Gläubigen, zu dem sich auch Augustin zählen darf. Unicus tuus, per quem vocasti in adoptionem populum credentium, in quo et me[1]). Durch die Thorheit der Predigt gefällt es Gott, die Gläubigen zu retten, salvos facere credentes[2]). Christus hat sich dahingegeben, um den Bekehrten die Sünden zu schenken[3]). Der Spruch 1 Tim. 2_4 hat Augustin grosse Schwierigkeiten bereitet. Augustin bemerkt ein Mal, er könne verschieden gedeutet werden. Er wolle sich jedoch nicht auf die verschiedenen Deutungen einlassen, sondern nur dies eine sagen, dass die Worte „omnes vult salvos fieri" bedeuten, ut intelligantur omnes praedestinati; quia omne genus hominum in eis est[4]). Im Enchiridion hat Augustin sich ebenfalls in einer längeren exegetischen Auseinandersetzung mit diesen Worten beschäftigt. Das Resultat ist dasselbe. Omnes homines bedeutet omne genus humanum per quascumque differentias distributum[5]). Augustin erreicht in seinem Enchiridion doch schliesslich den Supralapsarismus, wenn er ihn auch nicht ausdrücklich ausspricht[6]). Der philosophische Gottesbegriff Augustins, der Gottesbegriff der willkürlichen Macht, der Gottesbegriff des Nominalismus und Calvins, ist die Grundlage seiner dem christlichen Gefühl und der Brüderlichkeit gleich anstössigen Gnadenlehre, und die neuplatonisch-metaphysische Voraussetzung Augustins, dass das bonum erst am malum recht erkannt werde, tritt deutlich hervor: remanentibus itaque angelis et hominibus reprobis in aeterna poena, tunc sancti scient plenius quid boni eis contulerit gratia[7]). Die damnatio ist also notwendig, damit die gratia vollständig erkannt werde. Quamvis ergo ea quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona; tamen, ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est[8]). Immerhin bemüht sich Augustin innerhalb der einmal gezogenen Grenzen die Universalität nachzuweisen. Gott hat erwählt reges, privatos, nobiles, ignobiles, sublimes, humiles, doctos, indoctos, integri corporis, debiles, ingeniosos, tardicordes, fatuos, divites, pauperes, mediocres, mares, feminas, infantes, pueros, adulescentes, juvenes, seniores, senes; in linguis omnibus, in moribus omnibus, ... in voluntatum et conscientiarum varietate innumerabili constitutos, et si quid aliud differentiarum est in hominibus[9]).

Befindet sich Augustin mit diesen Ausführungen in thatsächlichem Widerspruch mit der Schrift, mit dem althergebrachten

[1]) Conf. IX 1. [2]) III 25 de doctr. chr. [3]) III 25 ib. [4]) X 943 de corr. et gr. X 971 de praed. cf. u. ö. [5]) Ench. 128. [6]) p. 131 ib. [7]) Ench. 115. [8]) ib 117. [9]) Ench. 129.

Glauben der Kirche an die Allgemeinheit der Erlösung und vor allem mit jenen griechischen Denkern, welche sich zu der Annahme der ἀπακατάστασις πάντων genötigt sahen, nicht ganz ohne Schriftgrund und geleitet von christlicheren Motiven als von denen, welche Augustin in seiner Gnadenlehre getragen haben, so steht Augustin in einer anderen Frage hinsichtlich des Umfangs der Erlösung auf Seiten der kirchlichen Tradition. Origenes und Gregor v. Nyssa haben beide, den Spuren der Gnostiker folgend, im Anschluss an einige Andeutungen des Philipper- und Kolosserbriefes, das Erlösungswerk Christi nicht als Menscheitserlösung, sondern als Welterlösung gefasst. Auf alle vernünftigen, geistigen Kreaturen erstreckt sich die Wirkung des Werkes Christi. Das ganze Weltall ist durch Christus der Harmonie entgegengeführt. Dass das Werk des geschichtlichen Christus dadurch keine Bereicherung, vielmehr eine Entleerung und Verflüchtigung erfahren musste, liegt auf der Hand. Augustin besass in seinen religionsphilosophischen Voraussetzungen von der Allgegenwart Gottes und des Verbum in der Schöpfung, welche in ihrer Konsequenz die Menschwerdung nur als einen Spezialfall der allgemeinen Allgegenwart verstehen lehren, die Prämissen zu einer solchen Deutung des Erlösungswerks. Aber er hat seinen Prämissen doch nicht freien Spielraum gewährt. Er kennt wohl eine Wirkung des Todes Christi auf die Engelwelt. Aber wenn auch der Kolosserbrief in Augustins Schriften stark verwertet wird, so folgt er doch nicht der Spekulation dieses Briefes, sondern einer anderen, von den Gedanken des Kolosserbriefs unabhängigen Spekulation. Er bleibt, wie auch dieser Brief, bei dem historischen Erlösungswerk des geschichtlichen Christus stehen, bekennt aber ausdrücklich: non pro angelis mortuus est Christus[1]). Sein Tod hat auf die Engelwelt nur die Wirkung, dass dadurch die Feindschaft zwischen ihnen und den Sündern auf Erden aufgehoben wird und die Lücke in der communio sanctorum, welche durch den Fall der bösen Engel entstanden war, wieder ausgefüllt wird. Sed ideo etiam pro angelis fit, quidquid hominum per ejus mortem redimitur et liberatur a malo, quoniam cum eis quodammodo redit in gratiam post inimicitias, quas inter homines et sanctos angelos peccata fecerunt, et ex ipsa hominum redemtione ruinae illius angelicae detrimenta reparantur. Et utique noverunt angeli sancti docti de Deo . . . quanti numeri supplementum de genere humano integritas illius civitatis exspectet. Propter

---

[1]) Ench. p. 77.

hoc ait apostolus instaurari omnia in Christo, quae in coelis sunt et quae in terris, in ipso. Instaurantur quippe, quae in coelis sunt, cum id quod inde in angelis lapsum est, ex hominibus redditur [1]).

Katholische Dogmatiker haben beim Erlösungswerk Christi an eine überschüssige Leistung Christi gedacht und Augustin die Lehre von der Superabundanz zugeschrieben [2]). Augustin bewegt sich auch oft in den Gedanken, die Paulus Röm. 5 15 ausgesprochen hat [3]). Aber zu einer in dieser Richtung sich bewegenden dogmatischen Spekulation ist es nicht gekommen. Es wird nur der religiöse Gedanke ausgesprochen, den auch Paulus durch die Gegenüberstellung von Adam und Christus hat zum Ausdruck bringen wollen, dass die Gnade eine unendliche Fülle der Liebe Gottes in sich beschliesse. Multi enim et magni sunt iidem languores mei, multi sunt et magni; sed amplior est medicina tua [4]), oder: quia peccavit ista natura cum peccare potuit, largiore gratia liberatur, ut ad eam perducatur libertatem, in qua peccare non possit [5]). Grade die Verbindung mit der Gnadenlehre verbietet eine Auslegung im Sinne der Superabundanz, und die nähere Ausführung, die Augustin dem paulinischen Gedanken giebt, zeigt, dass er nicht an ein überschüssiges Verdienst Christi denkt, sondern an die Begnadigten, die eine unendlich grosse Gnade erfahren haben. Multo magis utique abundavit, quia in quibus abundat, temporaliter moriuntur, in aeternum victuri sunt [6]). Diese Worte schliessen aber den scholastischen Gedanken der Superabundanz aus.

§ 26. **Schlussresultate.**

1) Eine zusammenfassende Schlusserörterung der im Laufe der Untersuchung gewonnenen Ergebnisse kann natürlich nicht alle Gedanken, die Augustin in seiner Christologie zum Ausdruck gebracht hat, wiederholen. Es soll hier nur in grossen Zügen das Hauptergebnis, der Entwicklungsgang, die dogmengeschichtliche Stellung und der letzte Eindruck wiedergegeben werden, wie er teilweise im Gegensatz gegen die bisher erschienene Litteratur über die Christologie Augustins festgehalten werden muss. Die bisher erschienenen Darstellungen liessen zum weitaus grössten Teil ein Eingehen auf eine mögliche Entwicklung der Christologie Augustins völlig vermissen. Kühner hatte diese Frage überhaupt nicht ge-

[1]) Ench. 77. 78. [2]) Doch vergl. auch Thomasius (Christi Person und Werk) Bd II³ 142. [3]) X 827. 826 u. ö. [4]) Conf. X 43 69. [5]) VII 802 de civ. Dei. [6]) X 826 c. Jul.

stellt und musste auch bei unzureichender Verwendung des Quellenmaterials zu nicht ganz richtigen Resultaten kommen. Dass Augustin vom Neuplatonismus ausgegangen ist, lässt er ganz unberücksichtigt. Die Frage nach einer möglichen Beeinflussung der Christologie Augustins durch den Neuplatonismus wirft er ebenso wenig auf wie die Frage nach dem Verhältnis der Gnadenlehre zur Christologie. Andere hatten wohl die ersten Jahre Augustins ins Auge gefasst, aber durchweg sich den Konfessionen angeschlossen, die ein wesentlich anderes Bild zeichneten als die ersten nach der Bekehrung geschriebenen, also urkundlichen Schriften. Dies erkannte auch Boissier an; aber der von ihm versuchte Ausgleich musste als undurchführbar zurückgewiesen werden. Erst Loofs versuchte es, unabhängig von der Schilderung der Konfessionen eine Skizze der Entwicklung Augustins bis zum Jahre 395 zu geben, der Harnack in der dritten Auflage seiner Dogmengeschichte seine Zustimmung erteilt hat. Aber die von Loofs selbst als Skizze bezeichnete Darstellung bedurfte in einigen Punkten einer Korrektur. Dorner und Feuerlein hatten der Versuchung nicht ganz widerstanden, die Anschauung des gereiften Augustin systematisch zu konstruieren. Namentlich Feuerlein brachte es zu einer sehr einseitigen Beurteilung der „Dogmatik" Augustins. Harnack hatte eine stark sich geltend machende Anschauung über Gebühr in den Vordergrund gerückt und ihre Stellung in der Gesamtanschauung Augustins dort nicht berücksichtigt, wo er ex instituto von der Bedeutung Christi für Augustin handelte. Seine Darlegung zielte ferner darauf hin, den geschichtlichen Christus bei Augustin als den lebendigen Herrn und Weg zu erweisen. Aber weder hierin konnten wir Harnack beipflichten noch darin, dass Augustin das Bild der Hoheit in der Demut gekannt, die humilitas Christi also religiös gewürdigt habe. Vollends zu beanstanden war die Darlegung Kühners. Wie die Anschauung Augustins vom Christus humilis, wie überhaupt die „ostentativ-kommendative" Erlösungsanschauung sich decken könne mit der grundlegenden Anschauung Augustins von der Absolutheit der göttlichen Gnade, war nicht ersichtlich. Vielmehr brachte die Gnadenlehre der Christologie Augustins keinen Gewinn. Eine Darlegung der persönlichen Stellung Augustins zum Christus humilis und Logos gab Kühner überhaupt nicht. Ebenfalls musste die dogmengeschichtliche Stellung der Christologie Augustins anders beurteilt werden, als es von Harnack und Kühner geschehen ist. Dadurch modifizierte sich zugleich das Urteil über Augustin selbst. Dass Kühner zu einer rechten dogmen-

geschichtlichen Würdigung der Christologie Augustins nicht gekommen ist, ist um so auffallender, als er sich gerade diese Aufgabe gestellt hatte. Andererseits brachte auch die Monographie Försters über Ambrosius die Anschauung dieses Bischofs über Christus nur unvollständig zur Darstellung. Auch in der Anschauung über die Person Christi war die Darstellung Harnacks, die sich hier an Dorner anschloss, zu berichtigen, wie auch sein Urteil über die Frage nach der Identifikation des neuplatonischen νοῦς mit dem Filius Dei. Musste auch die kurze Darstellung der Lehre Augustins, die Schultz in seinem Buch über die Gottheit Christi gab, als einseitig bezeichnet werden, so war sie doch nicht falsch. Im Gegensatz zu Dorner und Harnack[1]) mussten wir dem Urteil Feuerleins und des katholischen Dogmenhistorikers Schwane über die Stellung Augustins zu der Frage nach dem Person bildenden Prinzip im Gottmenschen beipflichten, freilich zugleich anerkennen, dass beider Beweismaterial durchaus unzureichend war, da ersterer sich auf eine unechte Schrift stützte, letzterer nur ein Zitat zum Beweise herangezogen hatte, und zwar ein Zitat, welches nicht beweiskräftig war. Endlich waren auch die Motive, die Augustin zu seinen Aufstellungen veranlasst hatten, nicht zu übersehen, wenn man es zu einer umfassenden und allseitigen Würdigung bringen wollte.

2) Vergleicht man die christologischen Ausführungen der ersten Schriften mit denjenigen der letzten Periode, ist der Unterschied augenfällig, sodass man wohl von einer Entwicklung innerhalb der Christologie Augustins reden darf, wenn auch nicht in so offener und unzweideutiger Weise, wie es hinsichtlich der Gnadenlehre Augustins möglich ist. Es hat sich in den späteren Jahren Augustins das christologische Bild nicht völlig gewandelt. Die Grundzüge der ersten Christologie sind auch späterhin unter der Fülle neuen Materials deutlich erkennbar. Die Christologie, die bis 391 von Augustin ausgebildet ist, ist der Keim alles weiteren. Von christologischen Problemen aus hat überhaupt eine prinzipielle Wandlung in der Christologie Augustins nicht stattgefunden. Die Grundlinien sind dieselben geblieben, auch ihr gegenseitiges Verhältnis ist nicht wesentlich verschoben, nur die Masse haben sich im einzelnen gewandelt. Die später an den Christus humilis anknüpfenden Gedanken sind in der ersten Zeit nur ganz spärlich angedeutet, in der zweiten Periode allerdings

---

[1]) cf. auch Dorner, Dogmengeschichte p. 189. 190.

schon kräftig vertreten. Die in der kirchlichen Tradition vorhandenen Vorstellungen über das Werk Christi hat Augustin erst in der zweiten Periode deutlich erkennbar aufgenommen. Anlehnungen an griechische Erlösungsvorstellungen sind erst in der dritten Periode bestimmt nachweisbar, aber doch unsicher durchgeführt. In einem Punkt verlegt sich freilich das Schwergewicht. Augustin hat in der ersten Periode fast ausschliesslich von der Menschwerdung gesprochen. Diese tritt freilich auch später formell kaum zurück; aber sie tritt in eine feste Verbindung mit dem Tode Christi, sodass schliesslich das Kreuz Christi ins Centrum rückt. Aber das sind Verschiebungen auf derselben Linie; eine durchgreifende Veränderung haben sie nicht ermöglicht. Es soll ebenfalls nicht übersehen werden, dass die vorwiegend intellektualistische Färbung und der neuplatonische Charakter der ersten Periode, später stark modifiziert wird. Augustin hat von Paulus gelernt. Aber ganz verstanden hat er den Heidenapostel nie. Es hat sein Bewenden bei einer äusserlichen Anlehnung. Es wäre interessant, das Verhältnis Augustins zu Paulus zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung zu machen. Eine Verwandtschaft mit Paulus ist zweifellos vorhanden. Aber selbst abgesehen von den besonderen, die Entwickelung eines Menschen stets mitbestimmenden, wenn auch nicht in Ausschlag gebender Weise mitbestimmenden verschiedenen Zeitverhältnissen, sind beide doch grundsätzlich verschiedene Naturen. Paulus ist bei all' seiner Spekulation doch kein kontemplativer Mystiker und Theosoph geworden, für Augustin ist die Meditation und Kontemplation Lebenselement. Paulus ist Dialektiker, Augustin beobachtet. Schon der Stil beider Männer lässt ihre Eigenart erkennen. Augustin ist keine eigentlich schöpferische Natur. Sein Glaubensleben ist nie zu der eigenen Selbständigkeit erwacht, die, wie bei Luther und Paulus, sich hinwegsetzt über die gegebenen Formeln und Anschauungen. Paulus ist gleichgültig gegen die Ausprägung in einer bestimmten Vorstellung, Augustin ist ängstlich bemüht, das kirchliche Bekenntnis zu konservieren. Paulus giebt das Dogma von dem Zwischenzustande nach dem Tode auf in dem Augenblick, da es seinem inneren religiösen Bedürfnis nicht mehr genügt und er das Heil in der sofortigen Gemeinschaft mit seinem Herrn glaubt erblicken zu müssen. Augustin ordnet die neue psychologische Erkenntnis der eigenen Vergangenheit und der Gemeindeüberlieferung unter. Paulus geht aus von der konkreten Wirklichkeit; seine Geschichtsphilosophie, mag sie auch, ganz ausgemacht ist es nicht, die ihr gesteckten Grenzen überschreiten,

geht doch von der gegebenen Wirklichkeit aus und sucht, rückwärts und vorwärts schauend, die Heilswege Gottes zu erkennen. Für Augustin ist die Geschichte mehr eine Geschichte der Gottheit als der Menschheit, und die Personen im grossen Weltdrama sind Marionetten, aber nicht freie Persönlichkeiten. Die Mystik eines Paulus und eines Augustin ist grundsätzlich verschieden. Augustin war nicht Pauliner, und grade in der Christologie fand nur eine äusserliche Anlehnung statt. Es hat ferner Augustin den neuplatonischen Pantheismus und die kosmische Bestimmung des Verbum im Gegensatz zur ethisch-soteriologischen des homo durchweg festgehalten, wenn auch letztere in der ersten Periode noch nicht so zur Geltung gekommen war, wie in den späteren Perioden. So ist das ganze Bild im Laufe der Zeit wohl reicher und mannigfaltiger geworden; es sind auch die spekulativen Gedanken weiter ausgebaut, Probleme, wie das hinsichtlich der Menschwerdung des Sohnes allein, eingehender erörtert. Es sind die Gedanken über die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi vertieft; die Annäherung an biblisches Christentum ist grösser geworden; ja, in einzelnen wenigen Fällen sogar das eiserne Schema der Unveränderlichkeit Gottes durchbrochen. Aber doch ist den spezifisch christlichen Ideen weder im Denken noch Empfinden Augustin der erste Platz zugewiesen. Er hat mit seiner Vergangenheit nicht gebrochen, sondern diese aus ganz anderen Wurzeln stammenden Gedanken, so gut es ging, seinen ursprünglichen Voraussetzungen ein-, aber auch untergeordnet. Wenn Augustin, wie Kühner meint[1]), bei ausschliesslicher Entwicklung der demonstrativen Erlösungslehre sein eigenes System noch hätte vervollständigen und die übrigen Erlösungsanschauungen anders wenden können, so hätte er vielmehr sein System nicht vervollständigt, es im Gegenteil völlig durchbrochen. Augustin hat gerungen mit dem Neuplatonismus, aber er hat ihn nicht überwunden. Der genuine Augustin ist, um ein viel gebrauchtes Schlagwort unserer Zeit auch auf Augustin anzuwenden, der Neuplatoniker Augustin. Er hat nicht wie Luther von einer neuen Heilserkenntnis aus seine Christologie umzubilden gesucht und nicht, wie Luther, eine rein evangelische Erkenntnis zum Ausgangspunkt seiner Theologie gemacht.

In einer Beziehung ist freilich ein fundamentaler Unterschied zwischen der früheren und späteren Zeit Augustins erkennbar. Die Gnadenlehre Augustins ist nicht ohne Einfluss auf seine Christo-

---

[1]) a. a. O. p. 67.

logie geblieben. In der ersten Periode war sie Augustin noch völlig fremd, in der ausgehenden zweiten kündigte sie sich an, ohne jedoch noch auf die Christologie einzuwirken. In der dritten war der Einfluss deutlich zu spüren. Aber die zunächst aus dem Schriftstudium erwachsene Gnadenlehre Augustins hat selbst eine Wurzel im Neuplatonismus und verdankt nicht inneren Erlebnissen ihren Ursprung. Sie konnte die Christologie darum nicht evangelischer gestalten oder den in ihr herrschenden Neuplatonismus zurückdrängen. So fanden wir denn auch, dass sie mit der Anschauung der Person Christi verbunden, die Bedeutung Christi nicht hob, sondern minderte. Der geschichtliche Christus wurde selbst Objekt der Gnade, und die Anschauung dieses Christus unzulänglich, wenn nicht das adjutorium gratiae vorherging, welches sodann auch den Menschen auf der via erhalten musste. Freilich bedeutete die Verbindung der Christologie mit der Gnadenlehre einen fundamentalen Gegensatz gegen die griechische Konstruktion des Gottmenschen. Der Ansatz zu einer Begründung der Gottheit Christi von der Gnadenlehre aus war vorhanden. Die metaphysisch-kosmische Gottheit Christi hätte durch eine ethisch-soteriologische Betrachtung überwunden werden können. Aber die Naturenlehre ruhte im Hintergrunde dieser neu angebahnten, aber nicht durchgeführten Betrachtung. Auch wurde der alte Rahmen der Christologie beibehalten, und die bedenklichen Konsequenzen fanden von der Gnadenlehre und nicht von einer besseren christologischen Erkenntnis aus ihre Korrektur. Pelagianische Gedanken waren nur bis 395 spürbar. Freilich bilden sie die Voraussetzungen des eigentlichen christologischen Schemas auch nach 395. Aber Augustin weiss jetzt, dass erst der Wille beeinflusst werden muss, dass das Wissen an sich es nicht thut. Statt nun aber diese Erkenntnis an sein Christusbild anzuknüpfen und mit der Anschauung des Christus humilis in der Weise zu verbinden, dass zugleich der geistige Charakter des Christentums und der innere, persönlich ethische Einfluss Christi gewahrt wird, lässt er die Belebung des Willens durch die Gnade, d. h. eine unpersönliche, überhistorische Strömung sich vollziehen. Die Wirksamkeit der eine jede ethisch-psychologische Betrachtung unmöglich machenden Gnade giebt also erst dem Beispiel Christi Wirkungsfähigkeit. Wenn Augustin auch die psychologischen Voraussetzungen aufdeckt, unter denen die Gestalt Christi auf den Menschen einwirken kann, so hat er doch diese Erkenntnis nicht durchgeführt. Vielmehr absorbiert die Gnadenlehre die religiösen Momente, während die Christologie moralistisch bleibt. Es bleibt das rationalistische Schema der beiden

ersten Perioden bestehen, nur äusserlich durch die Gnadenlehre korrigiert. Darum hat Augustin die fruchtbaren Gedanken seiner Christologie selbst weder in ihrer Tragweite erfasst noch ihrer Bedeutung entsprechend gewertet. Grade der Umstand, dass er seine Christologie durch seine Gnadenlehre zu korrigieren genötigt wurde, zeigt, dass man vorsichtig sein muss in der Beurteilung seiner Gedanken über die Anschauung Christi, und bestätigt das früher gefällte Urteil, dass er diese Gedanken nicht religiös, sondern moralistisch aufgefasst hat.

3) Augustin war nicht eine eigentlich schöpferische Natur. Es prävaliert bei ihm nicht die Energie des Willens, sondern die Hingebung eines weiblich organisierten Gemüts. Seine Christologie hat keine wirklich neuen Momente in die christliche Theologie eingeführt. Freilich meinen wir nicht, dass auf religiösem Gebiet eine generatio aequivoca ausgeschlossen sei. Dieser Satz Harnacks [1]) ist jedenfalls sehr missverständlich. Aber Augustin verhält sich in seiner Christologie thatsächlich nur reproduktiv. Er nimmt die Gedanken der Theologen vor ihm auf, führt sie weiter aus und modifiziert sie höchstens. Es ergab sich im Verlaufe der Untersuchung, dass jedenfalls Kühner hinsichtlich der Modifizierung der Augustin überlieferten Gedanken weiter ging, als das vorliegende Material zu gehen erlaubte. Wir denken hier vornehmlich an die Loskaufungstheorie Augustins, der die sittliche Anstössigkeit der alten Vorstellung nicht ganz genommen ist. Dass in der Gegenliebe erweckenden göttlichen Liebesthat der Dahingabe Christi eine Uebereinstimmung mit Ambrosius nachzuweisen sei, darauf deutet Kühner selbst gelegentlich hin [2]). Bei Gregor v. Nazianz fanden wir gleichfalls diesen Gedanken ausgesprochen. Aber auch hinsichtlich der Gedanken über die Anschauung Christi und den Christus humilis ging Augustin nicht neue Bahnen. Schon Ambrosius hatte sie betreten, mit dem sich Augustin sogar in Einzelheiten ganz auffallend berührt. Die fast wörtliche Uebereinstimmung lässt die Vermutung als sehr wahrscheinlich gelten, dass direkte Abhängigkeit von Ambrosius vorauszusetzen ist. Wir können darum dieser Erlösungsanschauung Augustins nicht die geschichtliche Bedeutung zuerkennen, die ihr geworden ist. Wir sind vielmehr des weiteren der Ueberzeugung, — und die christologischen Ergebnisse berechtigen dazu —, dass eine methodische und erschöpfende Untersuchung des Ambrosius unter steter Berücksich-

---

[1]) III 702 Anm. 1. [2]) a. a. O. p. 55. 66.

tigung Augustins zu dem Ergebnis führen wird, dass die dogmengeschichtliche Stellung und Bedeutung des Ambrosius, die durchweg, auch in der Monographie Försters, sehr gering gewertet wird, eine andere Schätzung erfahren muss als bisher geschehen ist. Hinsichtlich der Lehre von der Person Christi stand Augustin ganz auf den Schultern des Ambrosius. Wohl ist Augustin der „stolze Strom, in dessen Wellen sich die Ufer spiegeln, auf dessen Rücken die Schiffe schwimmen, und der einen ganzen Weltteil segnend durchzieht"[1]). Aber Ambrosius ist mehr als ein kleiner Bach, dessen Wasser im grossen Strom verschwinden. Die wertvollen Gedanken der Christologie Augustins hat schon Ambrosius ausgesprochen. Dass selbst Hilarius und vereinzelt den Griechen jene Stimmung nicht fremd war, braucht nicht wiederholt zu werden.

4) Wenn man nun den Einzelheiten der Christologie Augustins nachgeht, so findet man, dass er zunächst auf dem Boden der abendländischen Zweinaturenlehre steht, die Schwankungen, die in der ersten Zeit zufolge griechischen Einflusses bei ihm vorhanden waren, sind ganz vorübergehend, nicht bleibend, wie bei Hilarius und Ambrosius. Die volle Gottheit und die wahre vollständige Menschheit Christi wird in gleicher Weise behauptet, sowie die Einheit der Person. Innerhalb der Zweinaturenlehre sind zwei Tendenzen spürbar. Augustin hat die Zweiheit so scharf geltend gemacht, dass die Einheit des Personenlebens gestört wird. Wenn es überhaupt der Naturenlehre nicht möglich ist, die Einheit der Person wissenschaftlich zu erweisen, da es sich um die unlösbare Aufgabe der Vereinigung logisch sich streng gegensätzlich verhaltender Kategorieen handelt, man also nur zusammensprechen kann, was sich nicht zusammenfügen lässt, so gilt dies in besonderem Masse von Augustins Naturenlehre. Er hat in einem Briefe die Trennung so stark betont, dass man zu der Annahme berechtigt ist, dass die Tendenz auf möglichste Auseinanderhaltung die vorwiegende ist. Demnach würde sich das Urteil, das Harnack auf Grund des Enchiridion fällt[2]), modifizieren. Augustin stellte ja auch die christologische Einheit der trinitarischen gegenüber als eine weniger innige dar. Andererseits hat es Augustin unter Zugrundelegung griechischer Motive nicht unterlassen, die Einheit geltend zu machen. Nicht nur, dass Augustin über die ewige Dauer der Knechtsgestalt Christi nicht immer in gleicher Weise sich ausgesprochen hat; von einer Vergottung der menschlichen Natur redet er zuweilen. Wir

[1]) Harnack III 33. [2]) III 212.

denken hier vielmehr an jene Stellen, wo die menschliche Natur überhaupt zu verschwinden scheint. Er hat auch des öfteren von einem Geborenwerden und Sterben Gottes ohne Berücksichtigung der dogmatischen Kautele geredet, und ganz wie Athanasius die betreffenden Aussagen auf den Logos bezogen. Demnach ist die com. idd. bei Augustin auch nicht durchweg diejenige des späteren Abendlandes oder der reformierten Theologie; sie hat auch Berührungspunkte mit der griechischen und späteren lutherischen com. idd. Die religiösen Motive, die zur c. idd. führen, sind bei Augustin noch lebendig. Die Zweinaturenlehre, die im abendländischen Mittelalter die com. idd. thatsächlich verdrängt hat, wenn sie auch als überkommenes Material mitgenommen wurde, hat bei Augustin noch nicht dies Resultat gezeitigt. Die com. idd. ist noch kein entwurzeltes Dogma.

5) An einem selbständigen Personenleben Christi hat Augustin kein besonderes Interesse gehabt. Abgesehen davon, dass die Einheit aus soteriologischen Motiven behauptet wird, darf man nicht übersehen, dass auch trinitarische Motive für Augustin massgebend waren. Christus ist eine Person, damit keine quaternitas entsteht. Der bestimmende Einfluss des Logosgedankens tritt auch darin zu Tage, dass es Augustin nicht gelungen ist, den Doketismus zu überwinden. Freilich teilt er nicht den gnostischen und manichäischen Doketismus. Aber es ist doch, wie bei Ambrosius, nur die menschliche Substanz Christi vorhanden. Eine wirklich menschliche Entwicklung kennt Augustin nicht, wenn er auch Luc. 2_{52} aufgenommen hat. Der Wille des Logos ist der bestimmende im Gottmenschen, und Christus ist nicht der necessitas unterworfen wie andere Menschen. Die Menschheit ist nur die Erscheinungsform für die Gottheit; das gilt für alle drei Perioden Augustins. In seiner Erklärung der Allwissenheit Christi geht er ganz in den Fussstapfen des Athanasius. Dass der Logos das hegemonische Prinzip im Gottmenschen ist, bekunden auch Augustins Gedanken über die christologische κρύψις. Auch das Erlösungswerk wird nur in der Beziehung auf die sündige Menschheit ins Auge gefasst; eine ethische Würdigung Christi ist nicht nur nicht angebahnt, sondern wird ausdrücklich abgewiesen. Konsequenter Weise hat Augustin auch die menschliche Natur des Gottmenschen sich unpersönlich vorgestellt; das Person bildende Prinzip ist nicht der Mensch, sondern der Logos. Die Stellen, wo die Menschheit Christi zu verstehen ist im Sinne des platonischen Allgemeinbegriffs der Menschheit als der universalis caro, den Victorinus Rhetor der

Menschwerdung zu Grunde gelegt hatte, sind freilich selten. Es könnten für diese Bestimmung der Menschheit Jesu die an die griechische Heilsauffassung sich anlehnenden, im ganzen recht seltenen Aeusserungen Augustins in Betracht kommen; zu erweisen ist es aber nicht. Dagegen liegt eine Erweiterung des Begriffs der Menschheit Jesu vor in jenen Gedanken, die Augustin unter Verwertung des paulinischen Bildes von Christo als dem Haupt und der Gemeinde als den Gliedern entwickelte. Mit der Annahme der menschlichen Natur hat Christus die Menschheit überhaupt angenommen, sodass er in geheimnisvoller Weise die gläubige Menschheit oder die Kirche ist. Vielleicht schweben auch Augustin hier neuplatonische Vorstellungen vom Verhältnis der Weltseele zu den Teilseelen vor. Jedenfalls kann in diesen Ausführungen der Gedanke eines Individualleibes Christi nicht festgehalten werden, während im allgemeinen man die Individualität, nicht aber die Personalität der menschlichen Natur Christi behaupten muss. Die von Dorner und Harnack aus den religionsphilosophischen Voraussetzungen Augustins für die Konstruktion des Gottmenschen vom Menschen aus gezogene Konsequenz hat Augustin nicht gezogen. Er folgt vielmehr der Konstruktion des Ambrosius. So begegnet uns auch bei Augustin jene Eigentümlichkeit, die die gesamte katholische Dogmatik durchzieht: mehr oder weniger starke Hervorhebung der Menschheit Jesu und das Unvermögen, ihr selbständige Bedeutung zu geben und sie ethisch zu beurteilen. Auch bei Augustin fallen Soterologie und Soteriologie auseinander. Dort wird die Unpersönlichkeit des Menschen behauptet, hier das Versöhnungswerk in die Menschheit verlegt, eine Thatsache, die die Persönlichkeit des Menschen erforderte. Doch mildert bei Augustin noch der Neuplatonismus diesen Widerspruch. Die κένωσις kennt Augustin ebensowenig wie Hilarius. Weder der Wortlaut noch die Grundgedanken unseres Autors bieten zu einer solchen Annahme die Handhabe. Denn Gott blieb in der forma Dei, manens quod erat. Vom Augenblick der Vereinigung an ist das Verbum vollständig mit dem homo verbunden. Man kann nur von einer κρύψις reden, muss aber anerkennen, dass die ganze Anschauung mit einem inneren Widerspruch behaftet ist. Trotz novatianischer Formeln hat Augustin den Grundgedanken des Adoptianismus nicht geteilt. Die Konsequenzen des Adoptianismus bezüglich des filius adoptivus mitzumachen, hinderte ihn seine vom Logosgedanken bestimmte und ausgehende Christologie. Wie weit entfernt Augustin von einer

ethisch-psychologischen Auffassung der Person Jesu ist, zeigt auch sein Verständnis von I Cor. 5 21. Die augustinische Christologie steht, mag sie auch in den Formeln der antiochenischen sich nähern, in ihrem Grundgedanken der alexandrinischen näher als der antiochenischen. In die griechischen Grundgedanken sind ganz wie bei Ambrosius die novatianischen Formeln eingewebt. Dass der direkte Hinweis auf die Unpersönlichkeit des Menschen verhältnismässig selten ist, wird hinreichend erklärt durch die Thatsache, dass diese ganze Frage noch nicht akut war. Es hätte freilich Augustin in der letzten Periode eine andere Stellung zur Menschheit und Gottheit des Erlösers gewinnen können. Von seiner Gnadenlehre aus hätte er das ganze Problem auf grund einer neuen Fragestellung lösen können. Indem er den Menschen Jesus als Gegenstand der Prädestination auffasst, wäre er imstande gewesen, die an der Kategorie der Substanz orientierte Naturenlehre zu beseitigen und eine ethische Betrachtung der Menschheit Jesu anzubahnen und den Gedanken der Persönlichkeit des Menschen Jesus zu gewinnen. Er hätte es zu einer neuen Begründung der Gottheit Jesu vom Heilsgedanken aus bringen können. Indem Augustin ferner die Bedeutung des Heilswerks Christi darin findet, dass sich in demselben die göttliche Liebe offenbart und so gewaltig wirkt, dass sie uns zur Gegenliebe entzündet, hätte dies ihm das Motiv zur Begründung der Gottheit Christi darbieten können. Darin wäre zugleich eine wirksame Ueberwindung seiner Gnadenlehre beschlossen gewesen. Aber Augustin hat diesen Gedanken nicht Folge geleistet. Seine Gnadenlehre aber hat nur den Erfolg gehabt, eine ethische Betrachtung Christi zu verhindern und die Bedeutung seines Heilswerks herabzusetzen. Denn nun besteht der Zusammenhang des Gottmenschen mit der gläubigen Gemeinde nur darin, dass er thatsächlich die Heilsgemeinde gegründet hat. Es ist also nur ein geschichtlicher Zusammenhang, kein religiöser.

6) Die Menschwerdung bot Augustin ein schwieriges Problem. Nicht nur, dass es sich um den Eintritt des Ewigen in die Zeitlichkeit, des Unendlichen in die Endlichkeit handelte. Diese Schwierigkeit liess sich noch durch Formeln verdecken, mit deren Hülfe Augustin auch den Leporius gewann und seinen Widerstand gegen die Einheit der Naturen brach. Dass Augustin ganz vereinzelt von einer mixtio spricht, ist ohne Bedeutung. Augustin hat ferner die Vorstellung von der Einwohnung Gottes in Christo nach Analogie der Einwohnung Gottes in den Gläubigen überhaupt, nicht

rundweg abgelehnt; aber doch auch nicht ohne weiteres acceptiert, um die Einzigkeit Christi nicht zu gefährden. Die Schwierigkeiten häuften sich, wenn es galt, zum kirchlichen Bekenntnis von der Menschwerdung des Sohnes allein Stellung zu nehmen und doch den Grundsatz von der ins. oper. trin. nicht aufzugeben. Dass es Augustin gelungen sei, dies Problem in irgend einer Periode befriedigend zu lösen, kann man nicht behaupten. Oft kommt Augustin über den unbestimmten Ausdruck pertinere ad filium nicht hinaus. Vielfach wird die missio scheinbar auf die apparitio zurückgeführt, sodass die Annahme Dorners berechtigt erschien. Aber Augustin hat im entscheidenden Augenblick sich auf die Thätigkeit und Allwirksamkeit der Gottheit berufen. Darum machte Augustin auch mit Gal, 4_4 nicht Ernst. Der Sohn erschien quando voluit, cui voluit. Augustin gelangte schliesslich doch zu der Annahme, dass die Sendung des Sohnes allein auf innertrinitarische Unterschiede sich zurückführe, ein Gedanke, den die Mystik eines Eckhart konsequent durchführt, und den die spekulative Philosophie des 19. Jahrhunderts der Theologie wieder übermittelt hat. Augustin hat, so wenig es seine Absicht war, den Grundsatz von der ins. oper. trin. preiszugeben, ihn doch nicht durchzuführen vermocht. Indem so Augustin schliesslich vom Gottesbegriff aus die Menschwerdung des Sohnes allein begründet, steht er auf derselben Basis, wie in der ersten Periode. Es erhellt, dass diese Begründung sich nicht vereinigen lässt mit der Bestreitung der absoluten Notwendigkeit der Menschwerdung. Die Notwendigkeit der Menschwerdung besteht in ihrer psychologischen Angemessenheit. Wenn Augustin vom Gedanken der caritas aus zu der Annahme der Notwendigkeit der Fleischwerdung gelangte, so gilt, dass eben nur von diesem Gesichtspunkt aus die Menschwerdung notwendig war, re vera aber nicht. Die metaphysischen Gedanken werden den ethischen übergeordnet. Doch hätte Augustin auch von seinen neuplatonischen Voraussetzungen aus zu der Annahme der Notwendigkeit der Menschwerdung Christi, auch abgesehen von der Sünde, kommen können. Denn er erreicht den Gedanken einer metaphysischen Menschwerdung nicht nur von der com. idd. aus, wie die lutherische Theologie, sondern auch von seiner neuplatonischen Ideenlehre aus. Aber so wenig Augustin, wie die späteren katholischen Dogmatiker es gethan haben, die Konsequenzen seiner spekulativen Voraussetzungen gezogen hat und zu der Annahme gekommen ist, dass Gott auch in mehreren Menschennaturen hätte Mensch werden können, so wenig hat Augustin andererseits seiner

neuplatonischen Ideenlehre wirklich nachgegeben. Vielmehr hat grade sein Neuplatonismus, der gegen die geschichtliche Wirklichkeit sich ja indifferent verhält und vom Gottesbegriff der willkürlich schaltenden Allmacht ausgeht, ihn zur Leugnung der Notwendigkeit der Menschwerdung geführt. So macht der Neuplatonismus Augustins die Paradoxie möglich, dass die Menschwerdung notwendig sei und auch nicht notwendig.

7) Die Anschauung Augustins über das Werk Christi bietet eine Fülle von Gesichtspunkten dar, die aber nicht auf einer einheitlichen Grundanschauung ruhen, sondern verschiedenen Anschauungen entstammend, auch von Augustin nicht vereinigt sind. Mit Paulus hat Augustin sehr oft, sonderlich im Hinblick auf Röm. 4 25 Tod und Auferstehung Christi zusammengestellt. Im Zentrum der Anschauung Augustins steht, sofern das Werk des geschichtlichen Erlösers in Betracht kommt, die Anschauung von Christus als dem mediator. Aber er ist Mittler nur als Mensch. Augustin ist hier massgebend für die ganze spätere katholische Dogmatik geworden. Sein Grundsatz: mediator in quantum homo, ist seitdem festgehalten. Aber er hat diesen Gedanken nicht folgerichtig durchgeführt. Erst Scotus, der die Bilanz der katholischen Entwicklung zieht, hat mit den Prämissen Augustins Ernst gemacht, indem er die Leistung Christi als eine rein menschliche, also in sich endliche, betrachtet, die nur auf Grund der gratuita acceptilatio Gottes hinreichend ist. Wenn auch Augustin in seiner Mittlervorstellung das gerechte Leben Christi betont, so war damit noch nicht eine religiöse Beurteilung des Mittlers gegeben. Es wurde von Augustin die Menschheit nicht über die Welt emporgehoben, und ihr kein göttlicher Wert gegeben. Da die Sündlosigkeit physisch begründet wird, ist nicht einmal eine ethische Betrachtung dieses Menschen verbürgt. Augustin hat darum auch mehrfach diesen Gedanken, dass Christus als Mensch der Mittler sei, korrigiert, indem er auf die medietas Christi hinweist und das Vorhandensein der Gottheit und Menschheit als gleich notwendig für den Begriff des mediator erweist. Feuerleins Behauptung, dass im ganzen nur an die Mittlerstellung, nicht an die Mittlerthat Christi gedacht sei, war falsch. Auch die so energisch betonte Freiwilligkeit der Leidensübernahme verliert dadurch an Wert, dass sie auf den metaphysischen Voraussetzungen seiner Naturenlehre ruht. Die alte Betrugsvorstellung hat Augustin nicht ganz überwunden, doch ist die streng rechtliche Auffassung als die grundlegende anzusehen. Es liessen sich auch noch andere, von Kühner nicht berücksichtigte Modifikationen aufdecken.

Dass die Loskaufungstheorie nur gelegentlich von Augustin verwertet sei, traf für die letzte Periode nicht zu. Auch war sie nicht immer sicher abgegrenzt gegen die Opfervorstellung, die freilich nicht mit Dorner in die Loskaufungstheorie aufgelöst werden durfte. Die Opfertheorie liess nun wohl die Kombination mit der Aufhebung der Schuld und des Strafleidens erkennen. Augustin hat den Opfertod mit der Sündenvergebung, Versöhnung und Rechtfertigung verknüpft. Aber die Rechtfertigung wird gewöhnlich als Gerechtmachung beurteilt und häufiger zu der Auferstehung in Beziehung gesetzt oder überhaupt schlechthin aus der Gnade abgeleitet. Der Opfergedanke selbst war abgeschwächt, und die Stellvertretungsidee nur mit Zuhilfenahme rein logischer Operationen durchgeführt. Es ist Augustin ferner nicht gelungen — daran hinderte ihn sein Neuplatonismus — Versöhnung und Sündenvergebung der biblischen Auffassung nahe zu bringen. Nur in wenigen Stellen spricht er von einer Sünde gegen Gott und einer Beleidigung Gottes, ohne jedoch die Anselmsche Theorie zu antecipieren. Dem Tode Christi hat er eine bleibende Bedeutung für das ganze Christenleben nicht zu geben vermocht. Durchgängig beseitigt der Tod Christi nur die Erbsünde und die vor der Taufe begangenen Sünden. Die täglichen Sünden werden durch Gebet und Bussinstitut getilgt. Es offenbart sich hier der Hauptmangel der Anschauung Augustins über den Heilswert des Todes Christi, ein Mangel, der überhaupt seiner Gesamtauffassung von dem Werke des Erlösers zu grunde liegt, die Aeusserlichkeit der Betrachtung, das Fehlen einer religiös-psychologischen Auffassung. Man hat Augustin, den „ersten modernen Menschen“, als den Begründer einer neuen Psychologie gefeiert, die den Aristotelismus überwunden habe. Es soll diese These nicht angefochten werden, wenn auch das „Neue“ zu sehr betont ist. Wir haben auch im Laufe der Untersuchung die wertvollen und die Voraussetzung zu einer evangelischen Betrachtung des Werkes Christi in sich schliessenden Gedanken hervorheben können. Augustin hat, freilich nicht als erster, die psychologischen Motive betont, welche ein innerliches Verständnis des Werkes Christi ermöglichen. Es soll auch nicht verschwiegen werden, dass Augustin das ganze Leben Christi unter den Gesichtspunkt der Heilsbedeutung gestellt hat, mochte es sich nun um die Rekapitulationstheorie oder um die Bedeutung Christi als des Vorbildes handeln. Die Menschwerdung Christi tritt ferner unter eine andere Beleuchtung als bei den Griechen, und nur selten teilt Augustin die griechische Anschauung von der Enanthropesis.

Trotzdem ist die Auffassung Augustins über das Werk Christi eine äusserliche geblieben. Bei aller Tiefe im einzelnen ist er innerhalb der Christologie nicht über den Rationalismus und Moralismus hinausgekommen. Man kann wohl von den Ansätzen zu einer religiös-ethischen und psychologisch vermittelten Anschauung der Erlösungsbedeutung Christi reden; aber seine fruchtbaren Gedanken hat Augustin nicht hinreichend verfolgt. Das Werk Christi steht isoliert da, und die Verbindungslinien mit dem Glaubensleben des Christen sind nicht gezogen. Augustin hat den Versöhner Christus nicht als den lebendigen Herrn gewusst, der mit den Gläubigen in Lebensgemeinschaft tritt. Als Versöhner ist Christus eine geschichtliche Grösse, die nicht einmal notwendig ist. Dann kommt aber nur die fides historica zur Geltung; die fides salvifica wird unmöglich, die Augustin auch nur im Zusammenhang seiner Gnadenlehre entwickelt hat. So wenig Augustin die Gottheit Christi von der Heilslehre aus betrachtet hat, so wenig hat er das Werk Christi vom Glaubensleben aus dargestellt. Fallen in der Lehre von der Person Christi Gottheit und Menschheit auseinander, und ist hier nicht die Verbindung des geschichtlichen Christus mit dem erhöhten Herrn erreicht, so fallen in der Lehre vom Werk das geschichtliche Versöhnungswerk und die Aneignung seines Werkes auseinander. Dazu kommt, dass Augustin das Heil, welches der Christ erlangt, als einen werdenden Zustand beschreibt. Unter diesen Umständen werden natürlich die Beziehungen zwischen dem Tode Christi und dem Heil noch unsicherer. Es ist ferner geradezu auffallend, wie Augustin überall die paulinischen Gedanken von der Lebensgemeinschaft mit Christus umbiegt, mag es sich nun um das Kreuz Christi handeln oder um die Röm. 6 gegebene Verbindung des Todes Christi mit der Taufe der Christen in Christi Tod und dem Leben mit Christus dem Auferstandenen. Die Umbiegung der paulinischen Mystik in blossen Moralismus hat Kühner ganz übersehen. Der Vorwurf des Rationalismus, den Harnack Augustin gegenüber nicht gelten lassen wollte, ist doch berechtigt. Geht Augustin doch sogar so weit, Christus als via, welches er ja nur als der geschichtliche Christus, nicht als der lebendige ist, folgerichtig umzusetzen in die viae Christi, und das intrare per Christum in eine Nachahmung seines Leidens. Augustin erreicht also im eigentlichen christologischen Schema den griechischen Moralismus. Diesen Moralismus seiner Christologie hat Augustin dann durch die Gnadenlehre korrigiert, seine Gedanken über die „Anschauung" Christi desavouierend. Aber nicht die gratia und der Christus humilis gehören zusammen,

sondern die gratia und das Verbum. Die Verknüpfung der Hingabe an Gott mit der Hingabe an Christus, die die mittelalterliche Mystik und vor allem Luther gefunden hat, ist bei Augustin ganz ausserordentlich unsicher. Wo von einer religiösen Hingabe an den in der Geschichte erschienenen Christus etwa die Rede sein könnte, ist eine falsche Christusmystik nicht ausgeschlossen.

Augustins Christologie ist demnach kein schönes, abgerundetes Ganzes, welches in organischer Weise den Postulaten des christlichen Heilsglaubens gerecht wird. Darum hat Augustin auch nur Anregungen gegeben, die je nach dem, was aufgegriffen wurde, einseitige und christlich unwahre Erscheinungen zeitigen mussten. Kattenbusch hat nachgewiesen[1]), dass Luther im trinitarischen sowohl wie im christologischen Dogma die ganze Heilslehre und das ganze Christentum ausgedrückt fand. Ein solches Ganzes ist die Christologie Augustins nicht. Sie besteht aus einer Komposition der verschiedenst gearteten Elemente, die eben darum nicht zu einem organischen Ganzen verknüpft werden konnten. Sie ist vielleicht der interessanteste Ausschnitt aus der Gesamttheologie Augustins, da sie sich als der Kampfplatz für die differenten Richtungen des augustinischen Geisteslebens erwiesen hat. Aber die schliessliche Zusammenstellung und Anordnung dieser verschiedenen Elemente ist, entsprechend der Persönlichkeit Augustins und seiner ganzen Entwicklung, so unglücklich geschehen, dass das thatsächlich vorhandene Evangelisch-christliche im Denken und Empfinden Augustins einen untergeordneten Platz erhält. Der historische Christus ist weder wirklich sittlich noch religiös gewertet. Nur das Verbum wohnt in den Herzen der Gläubigen, und nur die gratia, nicht aber die „Anschauung“ Christi, giebt dem Menschen die Kraft auf der via zu bleiben.

Ueberschaut man die verschiedenen Erlösungsvorstellungen Augustins, so wird man freilich zunächst den Eindruck gewinnen, dass er multa sage, aber nicht multum; der Eindruck des Verworrenen lässt sich nicht ganz unterdrücken[2]). Der Wechsel der

---

[1]) Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen cf. E. Cremer, Die Entstehung der Erkenntnis von der stellvertretenden Bedeutung der Person Christi. Gütersloh 1892 p. 1—3.

[2]) In dieser Beziehung ist Roseggers Urteil interessant. „Eine Weile vorher (sc. ehe er Christus fand) hatte ich die Schriften des grossen Kirchenlehrers Augustins gelesen, die brachten mich in Konflikt ... Diese Bücher hatten mich verwirrt und mutlos gemacht. (Christliche Welt. Jahrg. XIV. 1900. Nr. 12. p. 273.)

verschiedenen Gesichtspunkte zeigt, dass der Gesichtspunkt noch nicht gefunden oder sicher getroffen ist. Der Tod Christi geschieht um unserer Erlösung willen und ist doch nicht notwendig. Objektiv und subjektiv gewendete Erlösungsvorstellungen laufen nebeneinander her; That Christi und Aneignung derselben fallen auseinander. Ein sicherer Eindruck will zunächst nicht aufkommen. Aber bei längerer Betrachtung und tieferer Versenkung treten doch die in der ersten Zeit bereits angelegten beiden Hauptlinien heraus. Augustin hat es nicht bloss versucht, er hat es auch erreicht, die verschiedenen Elemente in einen festen, grossen, freilich nicht organischen Zusammenhang einzuordnen. Insofern kann man auch von einem System bei Augustin sprechen. Die reine Mystik ist neutralisiert durch die via auctoritatis; aber die innere Stellung Augustins zu dem Christus humilis ist eine andere, wie die zum Verbum. Die Grundstimmung hat Notker richtig getroffen, wenn er sagt: Joannem caelipetam nubivolus Augustinus paribus alis insecutus est.





